Slavoj ŽIŽEK

[redacted]

Refugiați, teroare și alte probleme cu vecinii

ÎMPOTRIVA DUBLULUI ȘANTAJ

Traducere din engleză de Ciprian ȘIULEA

CARTIER

Împotriva dublului șantaj

Slavoj ŽIŽEK (n. 1949) este filosof sloven și critic cultural de orientare hegeliană, psihanalist lacanian și politolog marxist, cu contribuții privind teoria politică, teoria filmului și psihanaliza teoretică. Funcționează ca cercetător senior la Institutul de Sociologie și Filosofie, Universitatea din Ljubljana, profesor de filosofie și psihanaliză la Universitatea European Graduate School și profesor invitat la mai multe universități americane, iar actualmente este director internațional la Birkbeck Institute for the Humanities, Universitatea din Londra, și președinte al Societății pentru Psihanaliză Teoretică de la Ljubljana.

Opera sa – peste 50 de cărți, traduse în 20 de limbi, – include problematici diverse: ontologie, teoria subiectului, ideologie, capitalism, fundamentalism, multiculturalism, drepturile omului, ecologie, revoluție, globalizare, totalitarism, postmodernitate, cultură pop, cinematografie, teologie politică și religie. Câteva dintre volumele sale: (în engleză) *The Sublime Object of Ideology Violence* (New York, 2008), *First As Tragedy, Then As Force* (Londra, 2009), *The Year of Dreaming Dangerously* (Londra, 2012); (în română) *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei* (Ed. All Educațional, București, 2001), *Ați spus cumva totalitarism?* (Ed. Curtea Veche, București, 2005), *Ce vrea Europa? Uniunea și necazurile cu ea* (în colab. cu Srećko Horvat) (Ed. Idea Design & Print, Cluj, 2014).

Traducătorul, **Ciprian ȘIULEA** (n. 1969), este absolvent al Facultății de Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj; profesor de științe socioumane (1995-1999); ziarist (2004-2008) și traducător. Autor al volumului *Retori, simulacre, imposturi. Cultură și ideologii în România* (Ed. Compania, București, 2003. Premiul *România literară* pentru debut pe 2003, Premiul ASPRO pentru debut pe 2003); coeditor al antologiei *Iluzia anticomunismului* (Ed. Cartier, Chișinău, 2008); traducător a peste 50 de volume de ficțiune și nonficțiune ale unor autori precum Scott Fitzgerald, Aldous Huxley, George Orwell, Jack Kerouac, J. Habermas ș.a.; președinte al Asociației Române a Traducătorilor Literari.

Slavoj ŽIŽEK

Refugiați, teroare și alte probleme cu vecinii

ÎMPOTRIVA DUBLULUI ȘANTAJ

Traducere din engleză de Ciprian ȘIULEA

CARTIER
s t o c

CARTIER
Editura Cartier, SRL, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău, MD2012.
Tel./fax: 022 20 34 91, tel.: 022 24 01 95. E-mail: cartier@cartier.md
Editura Codex 2000, SRL, Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2, Bucureşti.
Tel./fax: 021 210 80 51. E-mail: romania@cartier.md
Suport juridic: Efrim, Roşca şi Asociaţii
www.cartier.md

Cărţile CARTIER pot fi procurate online pe www.shop.cartier.md
şi în toate librăriile bune din România şi Republica Moldova.
Cartier eBooks pot fi procurate pe iBooks, Barnes & Noble şi pe www.cartier.md

LIBRĂRIILE CARTIER
Librăria din Centru, bd. Ştefan cel Mare, nr. 126, Chişinău.
Tel./fax: 022 21 42 03. E-mail: librariadincentru@cartier.md
Librăria din Hol, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău.
Tel./fax: 022 24 10 00. E-mail: librariadinhol@cartier.md

Comenzi CARTEA PRIN POŞTĂ
CODEX 2000, Str. Toamnei, nr. 24, sectorul 2, 020712, Bucureşti, România
Tel./fax: (021) 210.80.51
E-mail: romania@cartier.md
www.cartier.md
Taxele poştale sunt suportate de editură. Plata se face prin ramburs, la primirea coletului.

Colecţia *Cartier istoric* este coordonată de Virgil Pâslariuc
Editor: Gheorghe Erizanu
Lector: Valentin Guţu
Coperta seriei: Vitalie Coroban
Coperta: Vitalie Coroban
Design/tehnoredactare: Marina Darii
Prepress: Editura Cartier
Tipărită la Bons Offices

Slavoj Žižek
ÎMPOTRIVA DUBLULUI ŞANTAJ
Ediţia I, septembrie 2016

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Žižek, Slavoj.
Împotriva dublului şantaj : Refugiaţi, teroare şi alte probleme cu vecinii / Slavoj Žižek ; trad. din engl. de Ciprian Şiulea. – Chişinău : Cartier, 2016 (Tipogr. "Bons Offices"). – 112 p. – (Colecţia "Cartier istoric", ISBN 978-9975-79-902-7).
500 ex.
ISBN 978-9975-86-108-3.
327+323
Z 75

Cuprins

Dublul șantaj

În clasicul ei studiu *Despre moarte și a muri*, Elisabeth Kübler-Ross își expune deja celebra descriere a modului în care reacționăm la vestea că avem o boală fatală. Reacția noastră evoluează de-a lungul a cinci stadii: *negare* (refuzăm pur și simplu să acceptăm acest fapt: „Nu este posibil, mie nu mi se poate întâmpla așa ceva"), *furie* (care explodează atunci când nu mai putem nega faptul: „Cum e posibil ca mie să mi se întâmple așa ceva?"), *negociere* (speranța că putem, cumva, să amânăm sau să diminuăm acest fapt: „Lăsați-mă doar să văd cum absolvă copiii mei"), *depresie* (dezinvestirea libidinală: „O să mor, așa că ce rost mai are să-mi bat capul?"), *acceptarea* („Nu mă pot opune, mai bine încep să mă pregătesc"). Kübler-Ross a aplicat aceste stadii la orice formă de pierdere personală catastrofică (concediere, moartea unei persoane dragi, divorț, dependență de droguri); de asemenea, ea subliniază faptul că cele cinci stadii nu apar neapărat în aceeași ordine și că nu întotdeauna sunt parcurse toate.

În Europa Occidentală de astăzi, reacția atât a autorităților, cât și a opiniei publice față de fluxul de refugiați din Africa și Orientul Mijlociu pare să conțină o combinație similară de reacții disparate. Există – din ce în ce mai puțină – negare: „Nu e ceva foarte serios, ar fi mai bine să nu dăm atenție". Există furie: „Refugiații sunt o amenințare față de modul nostru de viață – și, în plus, printre ei se ascund islamiști radicali. Ar trebui opriți cu orice preț!" Există negociere: „Bun, hai să stabilim cote și să susținem tabere de refugiați în țările lor!" Există depresie:

„Suntem pierduți, Europa se transformă în Europastan!” Ceea ce lipsește cu totul din aceste reacții însă este ultimul stadiu al lui Kübler-Ross: acceptarea, care, în cazul acesta, înseamnă un plan coerent, la nivelul întregii Europe, pentru modalitatea de abordare a chestiunii refugiaților.

Atacurile teroriste din Paris din noiembrie 2015 au complicat și mai mult lucrurile. Bineînțeles, atrocitățile trebuie condamnate necondiționat, dar – acest „dar” nu introduce vreo circumstanță atenuantă; nu poate exista așa ceva – dar problema e că ele ar trebui condamnate *cu adevărat*. O astfel de condamnare are nevoie de ceva mai mult decât ceea ce prezintă, de obicei, media, spectacolul simplu și patetic al solidarității noastre a tuturor (noi, oamenii liberi, democratici și civilizați) împotriva Monstrului Islamic criminal. Declarațiile solemne că suntem în război cu Statul Islamic au ceva ciudat: toate superputerile lumii împotriva unei bande religioase care controlează o mică porțiune de pământ, în mare parte deșert… Bineînțeles, asta nu înseamnă că nu ar trebui să ne concentrăm, necondiționat, asupra distrugerii ISIS, fără niciun „dar”. Singurul „dar” e că ar trebui să ne concentrăm *cu adevărat* asupra distrugerii lui. Pentru a înfăptui această distrugere, e nevoie de mult mai mult decât de declarații patetice și apeluri la solidaritatea tuturor forțelor „civilizate” împotriva inamicului fundamentalist demonizat. Ceea ce trebuie să evităm este să ne dedăm obișnuitei litanii stângist-liberale de tipul „Teroarea nu poate fi combătută prin teroare, violența nu face decât să nască și mai multă violență” Acum e momentul să ridicăm probleme neplăcute: cum e posibil ca Statul Islamic să existe, să supraviețuiască? Cu toții știm că, în ciuda condamnării formale și a respingerii din toate părțile, există forțe și state care nu doar îl tolerează, ci îl și ajută pe ascuns.

După cum a arătat recent David Graeber, dacă Turcia ar fi exercitat aceeași blocadă absolută asupra teritoriilor ISIS ca și

asupra zonelor deținute de kurzi din Siria și ar fi manifestat față de PKK și YPG același tip de „ignorare benignă" pe care au oferit-o Statului Islamic, Statul Islamic s-ar fi prăbușit de mult și probabil că atacurile din Paris nu ar mai fi avut loc[1]. Lucruri similare au loc și în alte locuri din regiune: Arabia Saudită, principalul aliat al SUA, întâmpină cu bucurie războiul ISIS-ului împotriva Islamului șiit și până și Israelul e suspect de șovăitor în condamnarea ISIS-ului, dintr-un calcul oportunist (ISIS luptă împotriva forțelor șiite proiraniene, pe care Israelul le consideră principalul lui inamic).

Acordul referitor la refugiați dintre UE și Turcia, anunțat la sfârșitul lui noiembrie 2015 – că Turcia va stăvili fluxul de refugiați spre Europa în schimbul unui ajutor financiar generos, inițial de 3 miliarde de euro –, este un act nerușinat și dezgustător, o adevărată catastrofă etico-politică. Așa urmează să fie purtat „războiul împotriva terorismului", cedând șantajului Turciei și răsplătindu-l pe unul din principalii vinovați ai ascensiunii ISIS-ului în Siria? Justificarea oportunist-pragmatică a acestui acord e clară (mituirea Turciei e cea mai evidentă modalitate de a limita fluxul de refugiați), dar consecințele pe termen lung vor fi catastrofale.

Acest fundal obscur arată în mod clar că „războiul total" împotriva ISIS nu trebuie luat în serios – marii războinici nu luptă cu adevărat. În mod categoric, ne aflăm în mijlocul ciocnirii civilizațiilor (Occidentul creștin împotriva Islamului radicalizat), dar de fapt în interiorul fiecărei civilizații există ciocniri: în spațiul creștin, e vorba de SUA și Europa Occidentală împotriva Rusiei; în spațiul musulman, e vorba de suniți

1 https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/18/turkey-cut-islamic-state-supply-lines-erdogan-isis.

împotriva șiiților. Monstruozitatea ISIS-ului funcționează ca un fetiș care acoperă toate aceste conflicte, în care fiecare parte pretinde că luptă împotriva ISIS-ului, ca să lovească în adevăratul ei inamic.

Primul lucru pe care ar trebui să-l remarcăm într-o analiză mai serioasă, care depășește clișeele „războiului împotriva terorismului", este că atacurile din Paris au fost o perturbare brutală și momentană a vieții normale de zi cu zi. (Bineînțeles că, în mod semnificativ, atacurile s-au concentrat nu asupra conducerii militare sau politice, ci asupra simbolurilor culturii populare cotidiene – restaurante, săli de rock, stadioane de fotbal.) Această formă de terorism – o perturbare momentană – tinde să caracterizeze atacurile asupra țărilor occidentale dezvoltate, în plin contrast față de multe țări din lumea în curs de dezvoltare, unde violența e o realitate permanentă. Să ne gândim puțin la viața cotidiană din Congo, Afganistan, Siria, Irak, Liban... Unde sunt valurile de solidaritate internațională în fața atrocităților constante comise acolo? *Acum* ar trebui să ne amintim că trăim într-un fel de seră, în care violența teroristă există în principal în imaginația publică, ca o amenințare care explodează intermitent, spre deosebire de țările în care – de obicei cu participarea sau complicitatea Occidentului – viața cotidiană constă dintr-o teroare și brutalitate mai mult sau mai puțin neîntrerupte.

În *In the World Interior of Capital*, Peter Sloterdijk demonstrează faptul că, prin intermediul proceselor de globalizare, sistemul capitalist a ajuns să determine toate condițiile vieții. Unul din primele semne importante ale acestui stadiu de dezvoltare a apărut odată cu construirea Palatului de Cristal din Londra, locul primei expoziții mondiale din 1851. Acesta a fost un exemplu tangibil al exclusivității inevitabile a globalizării, în

calitatea ei de construcție și expansiune a unei lumi interioare ale cărei granițe invizibile sunt totuși practic insurmontabile din exterior și care acum e locuită de un miliard și jumătate de „câștigători” ai globalizării; de trei ori mai mulți oameni sunt lăsați în fața ușii. În consecință, cum spune Sloterdijk, „lumea interioară a capitalului nu este o *agora* sau un târg sub cerul liber, ci mai degrabă o seră care a atras în interiorul ei tot ceea ce cândva era în afară”[2]. Acest interior, construit pe excesele capitalului, determintă totul: „Realitatea fundamentală a Epocii Moderne nu a fost faptul că pământul se învârte în jurul soarelui, ci că banii se învârt în jurul pământului”[3]. După procesul care a transformat lumea într-un glob, „viața socială putea să aibă loc doar într-un interior extins, un spațiu intern și domestic, climatizat artificial”[4]. Acum, odată cu dominația completă a capitalismului cultural, toate prefacerile care aveau potențialul de a schimba sistemul mondial sunt controlate: „Evenimentele istorice nu mai puteau avea loc în astfel de condiții” – acum, orice astfel de perturbări pot fi „cel mult accidente domestice”[5].

Ceea ce arată Sloterdijk în mod corect este că globalizarea capitalistă susține nu doar deschiderea și cucerirea, ci și ideea unui glob închis în sine, care separă Înăuntrul lui privilegiat de Afară. Aceste două aspecte ale globalizării sunt inseparabile: bătaia globală a capitalismului se întemeiază pe modul în care el introduce clivaje de clasă radicale pe întreg globul, separându-i pe cei protejați de această sferă de cei vulnerabili lăsați în afara ei.

Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital*, Polity Press, Cambridge, 2013, p. 8.

Ibid., p. 9.

Ibid.

Ibid.

Astfel, atât atacurile teroriste din Paris, cât și fluxul acum constant de refugiați spre Europa sunt mementouri momentane ale lumii violente din afara serei noastre: o lume care nouă, celor dinăuntru, ne apare, de obicei, la televizor și în relatările presei despre conflicte îndepărtate, nu ca parte a realității noastre cotidiene. Acesta este motivul pentru care avem datoria de a deveni pe deplin conștienți de violența brutală care impregnează lumea din afara mediului nostru protejat – violență care este nu doar religioasă, etnică și politică, ci și sexuală. În remarcabila ei analiză a procesului atletului sud-african Oscar Pistorius, Jacqueline Rose a explicat că uciderea de către Pistorius a prietenei lui, Reeva Steenkamp, trebuie interpretată atât pe fundalul complex al temerii bărbaților albi față de violența neagră, cât și pe cel al îngrozitoarei realități a violenței larg răspândite împotriva femeilor: „În Africa de Sud, la fiecare patru minute este raportată violarea unei femei sau fete – adesea o adolescentă, uneori un copil – și la fiecare opt ore o femeie e ucisă de partenerul ei. Acest fenomen are un nume în Africa de Sud: «femicid intim» sau, cum numește jurnalista și autoarea de literatură polițistă Margie Orford uciderea repetată a femeilor din întreaga țară, «femicid în serie»”[6].

Violența împotriva femeilor nu ar trebui sub nicio formă concediată ca marginală. Astăzi, criticile anticolonialiste față de Occident – provenind din surse foarte disparate, de la grupul islamist radical nigerian Boko Haram până la Robert Mugabe din Zimbabwe și Vladimir Putin – se manifestă tot mai mult prin respingerea a ceea ce ei denumesc confuzia sexuală occidentală și ca solicitare pentru o întoarcere la o ierarhie sexuală

---

[6] Citat din http://www.lrb.co.uk/v37/n22/jacqueline-rose/bantu-in-the-bathroom.

„tradițională". Desigur, sunt pe deplin conștient că exportul de feminism și drepturi individuale ale omului occidentale poate servi ca unealtă a neocolonialismului ideologic și economic (ne amintim cu toții că unele feministe americane au susținut intervenția SUA în Irak ca modalitate de „eliberare" a femeilor de acolo: după cum știm, rezultatul a fost exact invers[7]). Cu toate acestea, trebuie să respingem categoric ca de aici să tragem concluzia că stângiștii occidentali ar trebui să facă un fel de „compromis strategic" prin care umilirea și persecutarea femeilor și homosexualilor să fie tolerate în tăcere în numele„mai importantei" lupte antiimperialiste.

Ce ar trebui făcut, atunci, cu sutele de mii de oameni care, disperați să fugă de război și foamete, așteaptă în nordul Africii sau pe malurile Siriei și încearcă să traverseze Mediterara ca să găsească adăpost în Europa? Două răspunsuri principale ni se prezintă, două variante de șantaj ideologic, care ne fac să fim iremediabil vinovați. Liberalii de stânga își exprimă indignarea față de faptul că Europa îngăduie ca mii de oameni să se înece în Mediterana și declară că Europa ar trebui să manifeste solidaritate, ar trebui să-și deschidă larg ușile. Pe de altă parte, populiștii antiimigrație susțin că ar trebui să ne protejăm modul de viață, să ridicăm puntea și să-i lăsăm pe africani sau arabi să-și rezolve singuri problemele. Ambele soluții sunt proaste, dar care e cea mai rea? Ca să-l parafrazez pe Stalin, ambele sunt cele mai rele.

Cei mai mari ipocriți sunt cei care promovează deschiderea granițelor: ei știu foarte bine, în secret, că acest lucru nu se va întâmpla niciodată, deoarece asta ar declanșa instantaneu o

---

7 Pentru o analiză critică detaliată a feminismului liberal mainstream, vezi Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism*, Verso Books, Londra, 2013.

revoltă populistă în Europa. Ei fac pe Sufletele Frumoase și se simt superiori lumii corupte în timp ce, în secret, participă la ea: ei au nevoie de această lume coruptă ca singurul teren pe care își pot exercita superioritatea morală. Motivul pentru care aceste apeluri la empatia noastră față de sărmanii refugiați care se revarsă în Europa nu sunt suficiente a fost formulat acum un secol de Oscar Wilde, în primele rânduri ale *Sufletului omului în socialism*. El a arătat acolo că „e mult mai ușor să ai înțelegere față de suferință decât să ai înțelegere față de gândire":

> [Oamenii] se trezesc înconjurați de o sărăcie hidoasă, de o urâțenie hidoasă, de o foamete hidoasă. În mod inevitabil, ei vor fi foarte mișcați de toate acestea... În consecință, cu intenții admirabile, dar greşit orientate, aceştia se apucă, foarte serios și foarte sentimental, de sarcina de a remedia relele pe care le văd. Însă remediile lor nu vindecă boala: nu fac decât s-o prelungească. De fapt, remediile lor sunt parte a bolii. De exemplu, ei încearcă să rezolve problema sărăciei ținându-i în viață pe săraci; sau, în cazul unei școli foarte avansate, distrându-i pe săraci. Însă asta nu este o soluție: e o agravare a problemei. Obiectivul corect este de a încerca reconstruirea societății pe o astfel de bază încât sărăcia să fie imposibilă. Iar virtuțile altruiste chiar au împiedicat îndeplinirea acestui obiectiv[8].

În ceea ce-i privește pe refugiați, obiectivul nostru corect ar trebui să fie să încercăm să reconstruim societatea globală pe o astfel de bază încât să nu mai existe refugiați disperați, care să fie obligați să rătăcească pretutindeni. Oricât de utopic ar putea părea ea, această soluție la scară mare e singura realistă, iar manifestarea de virtuți altruiste împiedică, în ultimă instanță,

---

8 Citat din https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soulman/.

îndeplinirea acestui obiectiv. Cu cât îi tratăm mai mult pe refugiați ca obiecte ale ajutorului umanitar și permitem situației care i-a obligat să-și părăsească țările să persiste, cu atât mai mult vor veni în Europa, până când tensiunile vor atinge punctul de fierbere, nu doar în țările de origine ale refugiaților, ci și aici. Astfel încât, confruntându-ne cu acest dublu șantaj, ne întoarcem la marea problemă leninistă: ce-i de făcut?

O coborâre în Maelström[9]

Criza refugiaților oferă Europei o șansă unică de a se redefini, de a-și marca diferența față de ambii poli care i se opun: neoliberalismul anglo-saxon și capitalismul autoritarist inspirat de „valori asiatice" Cei care deplâng declinul neîntrerupt al Uniunii Europene par să-i idealizeze trecutul – însă Uniunea Europeană „democratică", a cărei pierdere o deplâng ei acum, în realitate nu a existat niciodată. Politicile recente ale UE sunt doar o încercare disperată de a adapta Europa la noul capitalism global. Obișnuita critică liberalo-stângistă – în mare e în regulă, doar cu un anumit „deficit democratic" – trădează aceeași naivitate ca și criticile fostelor țări comuniste, care practic le-au susținut, în timp ce se plângeau de lipsa de democrație. În ambele cazuri însă, aceste critici prietenoase nu reușesc să înțeleagă faptul că „deficitul democratic" era o parte necesară, inerentă a structurii.

Însă eu sunt, în această privință, încă și mai pesimist. Când am răspuns de curând la întrebările cititorilor *Süddeutsche Zeitung* despre criza refugiaților, întrebarea care a atras de departe cea mai multă atenție se referea tocmai la democrație, dar cu o tentă populistă de dreapta: când Angela Merkel a făcut celebrul ei apel public prin care a invitat sute de mii de refugiați

---

[9] Titlu al unei povestiri a lui Edgar Allan Poe (traducere în limba română de Liviu Cotrău, în volumul *Masca Morții Roșii și alte povestiri*, Polirom, 2012); în limba engleză, „maelstrom" are sensul propriu de vârtej sau vâltoare puternică, dar și sensul figurat de tumult, haos etc. (n. tr.)

în Germania, care a fost legitimitatea ei democratică? Ce i-a dat ei dreptul să aducă o schimbare atât de radicală în viața germană fără o consultare democratică? Desigur, intenția mea aici nu e de a-i sprijini pe populiștii antiimigrație, ci de a arăta clar limitele legitimității democratice. Același lucru este valabil pentru cei care promovează o deschidere radicală a granițelor: sunt ei oare conștienți că, de vreme ce democrațiile noastre sunt democrații ale statului-națiune, solicitarea lor e echivalentă cu suspendarea democrației – ar trebui oare să i se îngăduie unei transformări gigantice și fundamentale să afecteze o țară în lipsa unei consultări democratice a populației acesteia? (Desigur, răspunsul ar fi putut să fie acela că refugiații ar trebui să primească și drept de vot – dar e evident că asta nu e suficient, de vreme ce e o măsură care poate avea loc doar după ce refugiații sunt deja integrați în sistemul politic al unei țări.) O problemă similară apare legat de solicitările pentru transparența deciziilor UE: lucrul de care mă tem eu, de exemplu, este că, de vreme ce în multe țări majoritatea publicului nu dorește deloc să vină în ajutorul Greciei, faptul de a face publice negocierile UE i-ar obliga pe reprezentanții acestor țări să susțină măsuri încă și mai dure împotriva Greciei... Ne lovim aici de vechea problemă: ce se întâmplă cu democrația atunci când majoritatea are tendința să voteze, să zicem, legi rasiste sau sexiste? Nu mă tem să trag concluzia că politicile emancipatoare nu ar trebui condiționate a priori de proceduri formal-democratice de legitimitate. Nu, adesea oamenii *nu* știu ce vor sau nu vor ce știu, sau pur și simplu vor ceea ce e greșit. Nu există nicio scurtătură aici.

Și atunci, unde se găsește Europa astăzi? Ea zace în marele clește format, pe de o parte, de America, pe de alta, de China. Privite metafizic, America și China sunt la fel: aceeași frenezie disperată a tehnologiei dezlănțuite și a organizării dezrădăcinate a omului obișnuit. Atunci când cel mai îndepărtat colț

al globului va fi fost cucerit tehnologic și va putea fi exploatat economic, când orice incident vrei tu, din orice loc vrei tu, din orice moment vrei tu devine accesibil oricât de rapid vrei tu, când, prin intermediul acoperirii mediatice, poți „experimenta" simultan o luptă din deșertul irakian și un spectacol de operă din Beijing, când, într-o rețea digitală globală, timpul nu e altceva decât viteză, instantaneitate și simultaneitate, când un câștigător al unui reality show este considerat un personaj de seamă al unui popor, atunci, da, deasupra întreagului acestui tumult încă se mai arată ca o fantomă întrebarea: pentru ce? – încotro? – și apoi?

Toți cei cărora le este familiară *Introducerea în metafizică* a lui Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*) vor recunoaște cu ușurință în acest paragraf o parafrazare ironică a diagnosticului său la adresa situației europene de la mijlocul anilor '30. Astăzi, noi, europenii, avem nevoie de ceea ce Heidegger a numit *Auseinandersetzung* („confruntare interpretativă") cu ceilalții non-europeni, ca și cu trecutul Europei în toată anvergura lui, de la rădăcinile ei antice și iudeo-creștine la ideea recent decedată a statului bunăstării. Astăzi, Europa e scindată între așa-numitul model anglo-saxon – acceptarea ideii de „modernizare" (prescurtarea pentru adaptarea la regulile noii ordini globale) – și modelul franco-german, care trebuie să conserve cât mai mult posibil din „vechiul stat european" al bunăstării de după război. Deși opuse, aceste variante sunt de fapt cele două fețe ale aceleiași monede, acesta fiind motivul pentru care obiectivul nostru nu ar trebui să fie nici întoarcerea la vreo formă idealizată a trecutului – amândouă aceste modele sunt în mod evident epuizate – și nici să ne convingem pe noi înșine, ca europeni, că, dacă e să supraviețuim ca putere mondială, ar trebui să ne adaptăm cât mai rapid posibil la recentele tendințe ale globalizării (ceea ce, oricum, Europa face deja). Iar sarcina

noastră nu ar trebui să fie nici înfăptuirea a ceea ce probabil că este cea mai proastă variantă, o „sinteză creatoare" între tradițiile europene și globalizare, cu obiectivul de a realiza ceea ce am fi tentați să numim „globalizare cu față europeană".

Fiecare criză e, în sine, provocarea unui nou început, fiecare eșec al unor măsuri pragmatice pe termen scurt (de exemplu, de reorganizare financiară a Uniunii Europene) o binecuvântare ascunsă, o șansă de a regândi înseși fundațiile noastre. Lucrul de care avem noi nevoie este un *Wiederholung*, o „recuperare prin repetiție": printr-o implicare critică față de întreaga tradiție europeană, trebuie să repetăm întrebarea „Ce este Europa?" sau mai degrabă „Ce înseamnă pentru noi să fim europeni?", iar prin asta să formulăm o nouă viziune. Sarcina este una dificilă. Ea ne obligă să ne asumăm marele risc de a ieși în necunoscut – însă singura alternativă este o descompunere lentă, la care administratorii Uniunii Europene participă zelos.

Uneori, fețele devin simboluri: nu simboluri ale individualității puternice a purtătorilor lor, ci ale forțelor anonime din spatele lor. Oare nu a fost Jeroen Dijsselbleom, președintele Eurogrupului, cu zâmbetul lui stupid, simbolul presiunii brutale a UE asupra Greciei? Recent, acordul comercial internațional TTIP (Parteneriatul transatlantic pentru comerț și investiții) a câștigat un nou simbol: răspunsul rece al comisarului european pentru comerț Cecilia Malmström, care, atunci când un jurnalist a întrebat-o cum poate că continue să promoveze TTIP în fața masivei opoziții publice, a răspuns fără rușine: „Eu nu îmi primesc mandatul de la poporul european"[10]. Într-un

[10] Citat din http://www.independent.co.uk/voices/i-didn-t-think-ttip-could-get-any-scarier-but-then-i-spoke-to-the-eu-official-in-charge-of-it-a6690591.html.

act inegalabil de ironie, numele ei de familie e o variantă a „maelstrom"-ului.

Imaginea de ansamblu a impactului social al TTIP-ului e suficient de clară: el reprezintă nimic mai puțin decât un atac brutal asupra democrației. Acest lucru nu se vede nicăieri mai clar decât în cazul așa-numitei Soluționări a disputelor dintre state și investitori (ISDS), care permite companiilor să dea în judecată guvernele, dacă politicile acestora au drept rezultat o scădere a profiturilor. Simplu spus, asta înseamnă că unele corporații transnaționale nealese pot dicta politicile unor guverne alese democratic. În unele acorduri comerciale bilaterale sunt deja introduse ISDS-uri, astfel că putem vedea cum funcționează ele. Compania energetică suedeză Vattenfall a dat acum în judecată guvernul german și cere miliarde de dolari din cauza deciziei acestuia de a elimina treptat centralele nucleare, în urma dezastrului de la Fukushima. O politică de sănătate publică introdusă de un guvern ales democratic este astfel amenințată de un gigant energetic din cauza unei potențiale scăderi a profitului. Dar să uităm pentru o clipă această imagine de ansamblu și să ne concentrăm asupra unei chestiuni mai specifice: ce va însemna TTIP-ul pentru producția culturală europeană?

În *O coborâre în Maelström*, povestirea lui Edgar Allan Poe din 1841, naratorul relatează cum, după ce a naufragiat, a evitat să fie tras într-o vâltoare gigantică. Își amintește cu însuflețire fenomenul: cum trupurile trase înăuntru coborau în ea cu atât mai repede cu cât erau mai mari și că obiectele sferice erau absorbite cel mai repede. Văzând toate acestea, el și-a abandonat vasul și s-a agățat de un butoi cilindric până când a fost salvat, după câteva ore.

Oare cei care propun așa-numita „excepție culturală" nu preconizează ceva similar? În timp ce marile noastre companii economice sunt trase în vârtejul pieței globale, poate că am pu-

tea salva produsele culturale marginale, „ușoare". Cum? Exceptând produsele culturale de la regulile pieței libere: permițând statelor să susțină producția lor artistică (prin subvenții de stat, impozite mai mici etc.), chiar dacă asta înseamnă „concurență neloială" față de alte țări. Franța, de exemplu, insistă că aceasta este singura modalitate prin care cinematografia ei națională poate supraviețui asaltului blockbusterelor de la Hollywood.

Poate funcționa acest excepționalism? Deși astfel de măsuri pot juca un rol pozitiv limitat, eu văd aici două probleme. În primul rând, în capitalismul global de astăzi, cultura nu mai e doar o excepție, un fel de suprastructură fragilă care se ridică deasupra infrastructurii economice „reale", ci, din ce în ce mai mult, un ingredient central al economiei noastre „reale" mainstream. Cu peste un deceniu în urmă, Jeremy Rifkin a denumit acest nou stadiu al economiei noastre „capitalism cultural"[11]. Trăsătura definitorie a capitalismului „postmodern" este comodificarea directă a înseși experienței noastre. Cumpărăm din ce în ce mai puțin produse (obiecte materiale) pe care vrem să le deținem; din ce în ce mai mult, cumpărăm experiențe de viață, experiențe de sex, mâncat, comunicare, consum cultural. Prin asta, participăm la un mod de viață – sau, cum a formulat succint Mark Slouka, „devenim consumatorii propriilor noastre vieți"[12]. Nu mai cumpărăm obiecte, în ultimă instanță devenim cumpărătorii (timpului) propriei noastre vieți. În acest

---

11 Vezi *The Age of Access* de Jeremy Rifkin, JP Tarcher, New York, 2001. Într-un mod similar, Gerhard Schulze a propus conceptul de *Erlebnisgesellschaft*, „societatea experienței [trăite]", în care normele dominante sunt cele ale plăcerii și calității experiențelor de viață – vezi Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt și New York, 1992.

12 Citat din Rifkin, *op. cit.*, p. 171.

mod, ideea lui Michel Foucault că însuși Sinele unei persoane se transformă într-o operă de artă dobândește o confirmare neașteptată: eu îmi cumpăr condiția fizică mergând la o sală de gimnastică; îmi cumpăr iluminarea spirituală înscriindu-mă la cursuri de meditație transcendentală; cumpăr o percepție satisfăcătoare față de mine însumi ca responsabil din punct de vedere ecologic achiziționând doar fructe organice, și așa mai departe.

A doua problemă: chiar dacă Europa reușește să impună „excepții culturale" TTIP-ului, ce fel de Europă va supraviețui domniei TTIP-ului? Prin urmare, problema nu e dacă cultura europeană poate supraviețui TTIP-ului, ci ce va face TTIP-ul economiei noastre. Nu va deveni treptat Europa ceea ce era Grecia antică pentru Roma imperială: un loc preferat de turiștii americani și chinezi, o destinație a turismului cultural nostalgic fără nicio relevanță efectivă în lume?

Spargerea tabuurilor stângii

Pentru a recupera nucleul emancipator al ideii de Europa, există o întreagă serie de tabuuri stângiste – atitudini conform cărora unele subiecte sunt de neatins și ar fi mai bine să fie lăsate în pace – pe care trebuie să le abandonăm. Primul este o idioțenie absolută care se dă drept înțelepciune profundă: „Inamicul este cineva a cărui poveste n-ai auzit-o”[13]. Nu există exemplu literar mai bun pentru această idee decât *Frankenstein* al lui Mary Shelley. Aici, Shelley face ceea ce un conservator nu ar fi făcut niciodată. În partea centrală a cărții, ea permite monstrului să vorbească în numele lui, să spună povestea din perspectiva lui. Decizia ei exprimă cea mai radicală variantă a atitudinii liberale față de libertatea de expresie: trebuie ascultat punctul de vedere al fiecăruia. În *Frankenstein*, monstrul nu e un Lucru, un obiect oribil pe care nimeni nu îndrăznește să-l înfrunte, ci e, mai degrabă, complet *subiectivizat*. Mary Shelley circulă în interiorul minții lui și întreabă cum e să fii etichetat, definit, oprimat, excomunicat, chiar desfigurat fizic, de către societate. În acest mod, criminalului suprem i se îngăduie să se prezinte ca victimă supremă. Ucigașul monstruos se dezvăluie a fi un individ profund rănit și disperat, care tânjește după companie și iubire. Există însă o limită clară a acestui proce-

[13] Epigraf al „Living Room Dialogues on the Middle East”, citat din Wendy Brown, *Regulating Aversion*, Princetown University Press, Princetown, 2006.

deu. Suntem, de asemenea, dispuși să afirmăm că Hitler a fost un inamic doar pentru că povestea lui nu a fost ascultată? Sau, dimpotrivă, cu cât știu mai multe despre Hitler și îl „înțeleg" mai bine, cu atât mai mult Hitler e inamicul meu? Trecerea de la caracterul extern al unui act la „semnificația lui interioară", narațiunea prin intermediul căreia agentul îl interpretează și justifică, e o trecere înspre o mască înșelătoare. Experiența vieții noastre pe care o avem dinăuntru, povestea pe care ne-o spunem nouă înșine despre noi pentru a justifica ceea ce facem este în mod fundamental o minciună. Adevărul se află mai degrabă în afară, în acțiunile noastre, în ceea ce facem noi.

Următorul tabu la care trebuie să renunțăm este echivalarea mult prea rapidă a moștenirii emancipatorii europene cu imperialismul și rasismul culturale: mulți stângiști tind să respingă orice menționare a „valorilor europene" drept formă ideologică a colonialismului eurocentric. În ciuda responsabilității parțiale a Europei pentru situația de care fug refugiații, a venit vremea să ne debarasăm de mantra stângistă conform căreia principala noastră sarcină este critica eurocentrismului. O lecție evidentă a lumii de după 11 septembrie este că visul lui Francis Fukuyama la o democrație liberală globală s-a dovedit a fi iluzoriu. Cu toate acestea, la nivel economic capitalismul a triumfat în întreaga lume: țările în curs de dezvoltare care au subscris la el – China, Vietnam etc. – sunt și cele care cresc acum într-un ritm spectaculos.

Capitalismul global nu are nicio problemă să se adapteze la o pluralitate de religii, culturi și tradiții locale: de fapt, masca diversității culturale este încurajată de universalismul efectiv al capitalului global. Iar acest nou capitalism global funcționează încă și mai bine dacă e organizat politic în conformitate cu așa-numitele „valori asiatice", adică într-un mod autoritarist. Astfel că ironia crudă a antieurocentrismului e că, în numele antico-

lonialismului, cineva critică Occidentul exact în momentul istoric în care capitalismul global nu mai are nevoie de valorile occidentale ca să funcționeze ca pe roate și se descurcă foarte bine cu „modernitatea alternativă" – forma non-democratică a modernizării capitaliste – care poate fi găsită în capitalismul asiatic. Pe scurt, criticii eurocentrismului resping valorile culturale occidentale exact în momentul în care, reinterpretate critic, multe din ele – egalitarismul, drepturile fundamentale ale omului, statul bunăstării, ca să amintim doar câteva – pot servi drept armă împotriva globalizării capitaliste. Am uitat deja că, de fapt, întreaga idee a emancipării comuniste așa cum și-o imagina Marx era una cu totul „eurocentrică"?

Un alt tabu care trebuie aruncat peste bord este ideea că protejarea modului tipic de viață al cuiva este în sine o categorie proto-fascistă sau rasistă. Ideea sună cam așa: dacă insistăm în a proteja modul nostru de viață, deschidem calea pentru valul antiimigrație care înflorește peste tot în Europa și al cărui ultim semn este faptul că, la recentele alegeri suedeze, partidul democratic antiimigrație i-a depășit pentru prima oară pe social-democrați și a devenit cel mai puternic partid din țară. Cu toate acestea, abordarea preocupărilor oamenilor obișnuiți față de amenințările la adresa modului lor tipic de viață poate fi făcută și dintr-o perspectivă stângistă – politicianul democrat american Bernie Sanders fiind dovada vie a acestui lucru. Trebuie spus că adevărata amenințare la adresa modului nostru de viață obișnuit nu vine sub forma refugiaților, ci rezidă în dinamica capitalismului global. În SUA, de exemplu, schimbările economice introduse de „Reaganomics"[14] au contribuit mai mult la

[14] Termen care desemnează politica economică a lui Ronald Reagan, caracterizată prin reducerea cheltuielilor publice, a impozitelor și a nivelului de reglementare. (n. tr.)

distrugerea vieții comunitare din micile orașe – modul în care oamenii obișnuiți participau la evenimentele politice și se străduiau să soluționeze în mod colectiv problemele lor locale – decât toți imigranții luați laolaltă! Reacția standard a liberalilor de stânga la orice menționare a „protejării modului nostru de viață” este, bineînțeles, o explozie de moralism arogant: potrivit acestei reacții, în momentul în care dăm cea mai mică crezare temei „protejării modului nostru de viață”, ne compromitem iremediabil, de vreme ce nu facem altceva decât să propunem o variantă mai modestă a ceea ce susțin în mod deschis populiștii antiimigrație. Într-adevăr, nu este aceasta povestea ultimelor decenii din Europa? Partidele centriste resping rasismul fățiș al populiștilor antiimigrație, dar în același timp declară că „înțeleg preocupările” oamenilor obișnuiți și adoptă o variantă mai „rațională” a aceleiași politici.

Un alt tabu stângist care trebuie abandonat este cel al interzicerii oricărei critici a Islamului, ca exemplu de „islamofobie” Acest tabu este o adevărată imagine în oglindă a demonizării populiste antiimigrație a Islamului, așa că ar trebui să ne debarasăm de frica patologică a multor stângiști liberali ocidentali că s-ar putea face vinovați de islamofobie. Să ne amintim că Salman Rushdie a fost denunțat pentru provocarea nenecesară a musulmanilor și astfel a fost făcut responsabil (cel puțin parțial) pentru *fatwa* care îl condamna la moarte – dintr-odată, esența problemei nu mai era acea *fatwa* ca atare, ci modul în care noi puteam să fi stârnit mânia stăpânitorilor Iranului…[15] Rezultatul

[15] Întâmplător, aceiași liberali stângiști adepți ai corectitudinii politice care practică o suprahermeneutică a suspiciunii apropo de societățile occidentale, distingând urme de sexism și rasism în detaliile abia perceptibile ale vorbirii și comportamentului nostru, manifestă o toleranță uluitoare atunci când se confruntă cu femei care poartă burka, văzând

unei astfel de atitudini este cel la care ne putem aștepta: cu cât liberalii stângiști occidentali își examinează mai mult propria vinovăție, cu atât fundamentaliștii musulmani îi acuză mai mult că sunt niște ipocriți care își ascund ura față de Islam. O astfel de paradigmă reproduce perfect paradoxul supraeului: cu cât te supui mai mult față de ce îți cere factorul pseudomoral, cu atât mai vinovat ești. E ca și cum cu cât tolerezi mai mult Islamul, cu atât mai puternică va fi presiunea asupra ta. Putem fi siguri că același lucru este valabil și pentru fluxul de refugiați: cu cât Europa Occidentală e mai deschisă față de ei, cu atât mai mult va fi făcută să se simtă vinovată pentru că nu a reușit să accepte încă și mai mulți, că nu poate accepta niciodată destui. În mod similar, în ce privește găzduirea refugiaților, cu cât cineva manifestă mai multă toleranță față de modul lor de viață, cu atât mai mult va fi făcut să se simtă vinovat pentru că nu practică suficientă toleranță – copiilor musulmani nu li se servește carne de porc la școală, dar nu cumva carnea de porc mâncată de alți copii îi deranjează; li se permite să vină cu voal la școală, dar cum rămâne cu fetele autohtone pe jumătate îmbrăcate care le deranjează; religia lor este tolerată, dar religia lor nu e tratată cu respect de ceilalți etc., etc. Premisa tăcută a criticilor islamofobiei este că Islamul se opune cumva capitalismului global, că el este obstacolul privilegiat față de expansiunea neînfrânată a acestuia – în consecință, orice rezerve am avea față de el, trebuie să le trecem cu vederea în mod tacit în numele solidarității în cadrul Marii Lupte. Această premisă trebuie respinsă în mod neechivoc. De-

în asta forme ludice de rezistență, un act de anticomodificare (un protest împotriva reducerii femeilor la obiecte sexuale) etc. – există, desigur, un moment al adevărului în toate acestea, însă el nu schimbă cu nimic faptul că semnificația de bază a burka este de a institui subordonarea femeii.

ciziile politice oferite de Islam pot fi identificate clar: ele merg de la un nihilism fascist care parazitează capitalismul până la ceea ce reprezintă Arabia Saudită – își poate cineva imagina o țară mai integrată în capitalismul global decât Arabia Saudită sau unul din Emirate? Maximul pe care îl poate oferi Islamul (în varianta lui „moderată") este încă o „modernitate alternativă", o viziune asupra unui capitalism lipsit de antagonismele lui, care nu are cum să nu semene cu fascismul.

Un alt tabu, mult mai subtil, care trebuie lăsat în urmă este echivalarea religiei politizate cu fanatismul și, în consecință, descrierea islamiștilor drept fanatici „iraționali" premoderni. Împotriva unui astfel de fanatism, unii seculariști (cum ar fi Sam Harris) îi laudă pe cei care practică religia (participă la ritualuri religioase) fără să creadă în ea, ci doar respectând-o ca parte a culturii lor. De fapt, Islamul a fost cel care deopotrivă a introdus și a afirmat categoric această distincție. Dacă în societățile liberal-seculare occidentale puterea de stat protejează libertatea publică și intervine în spațiul privat (de exemplu când suspectează o agresiune împotriva unui copil), astfel de „intruziuni în spațiul domestic, de încălcare a domeniilor «private» sunt respinse de legea islamică, deși conformarea în comportamentul «public» poate fi mult mai strictă" (37)[16]: „pentru comunitate, ceea ce contează este practica socială a subiectului musulman – inclusiv enunțurile lui verbale –, nu gândurile lui interne, oricare ar fi ele" (40). Deși, cum spune Coranul, „cel care voiește să creadă și cine nu să nu creadă", acest „drept de a crede orice dorește cineva să creadă... nu include dreptul de a-ți

[16] Cifrele dintre paranteze trimit la pagini din Talad Asad, Wendy Brown, Judith Butler și Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, University of California Press, Berkeley, 2009.

exprima public credințele religioase sau morale, în intenția de a converti oamenii la o falsă dăruire" (40).

Cu toate acestea, o astfel de participare non-credincioasă la ritualul religios poate fi tot atât de violentă precum fanatismul religios „sincer" În iunie 2015, în New York a avut loc un accident interesant atunci când grupurile gay din oraş sărbătoreau public recenta legalizare federală a căsătoriilor gay. Unii dintre adversarii lor au organizat contrademonstrații. Evreii ortodocși de la Jewish Political Action Committee au angajat muncitori mexicani care să se îmbrace în evrei și să protesteze pentru ei, purtând pancarte pe care erau scrise lucruri precum „Iudaismul interzice homosexualitatea" și „Dumnezeu i-a creat pe Adam și Eva, NU pe Adam și Steve". Heshie Freed, reprezentantul grupului, a justificat această acțiune susținând că mexicanii țineau locul evreilor, pentru a-i proteja de corupere morală: „Rabinii au spus că băieții yeshiva nu ar trebui să iasă afară pentru asta, din cauza a ceea ce ar putea vedea la paradă". După cum a comentat un acerb critic, băieții evrei probabil erau „în stradă dansând în ritmul muzicii, cu sculele pe-afară" la parada gay[17] O viziune minunată, nouă și neașteptată a inter-pasivității – îi angajez pe alții ca să protesteze în locul meu, în timp ce eu particip tocmai la lucrul împotriva căruia protestez prin intermediul altora. Este un exemplu frumos al modului în care chiar și un noncredincios se poate bucura de consecințele practice ale credinței. E posibil, de exemplu, ca cineva să nu creadă în Dumnezeu, dar, cu toate acestea, să creadă că Dumnezeu a dat poporului său pământul pe care acesta îl revendică.

---

[17] Vezi http://gawker.com/orthodox-jews-invent-uber-for-protesting-gay-pride-1714720843.

Se spune că, într-un discurs de la mijlocul lui 2015, ministrul de Externe adjunct israelian Tzipi Hotovely

> le-a spus noilor angajați ai Ministerului de Externe... că Israelul nu va mai vorbi în termeni voalați despre faptul că ei posedă acel pământ deoarece Dumnezeu li l-a dat evreilor. [Hotovely] a citat un rabin evreu medieval, Rashi, care a scris despre creația lumii. În acea istorisire, rabinul sugera: „Căci dacă națiunile lumii i-ar spune Israelului «Sunteți niște hoți, căci ați cucerit prin forță pământurile celor șapte națiuni [ale Canaanului]», ei ar răspunde «Întregul pământ aparține Celui Sfânt, binecuvântat fie El; El l-a creat (asta aflăm din povestea Creației) și l-a dat cui a considerat el că se cuvine, când a dorit el. Li l-a dat lor, iar când a dorit, li l-a luat și ni l-a dat nouă.»" Potrivit lui Hotovely, Israelul ar trebui să urmeze astăzi aceeași strategie, deoarece e timpul să „spunem lumii că avem dreptate – și suntem deștepți"[18].

Cu astfel de prieteni iluminați ai Occidentului, cine mai are nevoie de dușmani fundamentaliști? Dacă o astfel de legitimare directă a revendicării unui pământ prin trimitere la voința lui Dumnezeu nu este fundamentalism religios, atunci ar trebui să ne întrebăm dacă acest termen mai are vreo semnificație... Însă ar trebui remarcată aici și nota fățiș cinică introdusă de afirmația din propoziția concluzivă: „avem dreptate – și suntem deștepți": avem dreptate să susținem că Dumnezeu ne-a dat nouă acest pământ și suntem „deștepți" că folosim această justificare religioasă, chiar dacă știm că e absurdă. Dar chiar dacă luăm în serios pretenția că pământul Israelului le-a fost dat evreilor de Dumnezeu, cum s-a ajuns la asta? Vechiul Testament descrie acest dar în termenii epurării etnice. După eliberarea

---

[18] Citat din http://www.christianexaminer.com/article/israeli-foreign-minister-bible-says-the-land-is-ours/49013.htm.

din sclavia din Egipt, israeliții au ajuns la marginea Tărâmului Făgăduinței, unde Dumnezeu le-a poruncit să distrugă poporul care ocupa atunci aceste regiuni (canaaniții); într-adevăr, israeliții nu trebuiau „să lase în viață nimic ce respiră" (Deuteronom 20:16). Cartea lui Iosua consemnează modul în care israeliții au îndeplinit acest ordin: „au închinat orașul DOMNULUI și au ucis cu sabia toate ființele vii din el – bărbați și femei, tineri și bătrâni, vite, oi și măgari" (Iosua, 6:21). Câteva capitole mai încolo citim că Iosua, liderul israelit, „nu a lăsat niciun supraviețuitor. A ucis toată suflarea, așa cum DOMNUL, Dumnezeul lui Israel, îi poruncise" (10:40). Textul enumeră oraș după oraș în care Iosua, la porunca lui Dumnezeu, i-a trecut pe toți prin sabie, anihilându-i complet pe locuitori și nelăsând niciun supraviețuitor (10:28, 30, 33, 37, 39, 40; 11:8). Ar trebui să condamnăm iudaismul pentru aceste fapte? Nu, bineînțeles că nu. Găsim pasaje similare în toate textele religioase clasice, inclusiv cele budiste[19]. Ceea ce ar trebui să facem însă e să respingem fără echivoc utilizarea directă a acestor pasaje ca legitimare a politicii contemporane. Mai mult, ar trebui să le ignorăm nu doar pentru că nu sunt esențiale pentru conținutul imanent al religiei în chestiune, ci și pentru că utilizarea lor represivă e condiționată de circumstanțe istorice specifice.

Din nefericire însă, guvernul israelian se afundă din ce în ce mai adânc în această mlaștină. Într-un discurs de la Congresul Sionist Mondial din Ierusalim, pe 21 octombrie 2015, prim-ministrul Benjamin Netanyahu a sugerat că Hitler vrusese doar să-i alunge pe evrei din Germania, și nu să-i extermine, și că

[19] Pentru partea violentă și tenebroasă a budismului, vezi Brian Victoria, *Zen War Stories*, Routledge, Londra, 2003, ca și *Buddhist Warfare*, ed. de Michael Jerryson, Oxford University Press, Oxford, 2010.

mai degrabă Haj Amin al-Husseini, marele muftiu palestinian al Ierusalimului, a fost cel care l-a convins cumva pe Hitler să-i omoare pe evrei. Netanyahu a pretins că descrie un dialog din noiembrie 1941 dintre cei doi bărbați, în care Al-Husseini i-a spus lui Hitler că, dacă îi alungă pe evrei din Europa, „o să vină toți aici [în Palestina]". Potrivit lui Netanyahu, Hitler a întrebat atunci: „Ce să fac cu ei?", la care muftiul a răspuns: „Arde-i" Mulți dintre cercetătorii proeminenți ai Holocaustului din Israel au analizat imediat aceste declarații, arătând că dialogul dintre Al-Husseini și Hitler nu poate fi confirmat și că uciderea în masă a evreilor europeni de către unitățile mobile de execuție ale SS începuseră cu mult înainte ca cei doi bărbați să se întâlnească. Ca reacție la comentariile lui Netanyahu, liderul opoziției, Isaac Herzog, a scris: „Aceasta este o denaturare istorică periculoasă și îi cer lui Netanyahu să o corecteze imediat, deoarece ea minimizează Holocaustul, nazismul și... rolul lui Hitler în teribilul dezastru al poporului nostru" El a adăugat faptul că remarcile lui Netanyahu făceau jocul negaționiștilor Holocaustului. Parlamentarul Uniunii Sioniste Itzik Shmuli i-a cerut lui Netanyahu să-și ceară scuze de la victimele Holocaustului: „E o mare rușine, un prim-ministru al statului evreu aflat în serviciul negaționiștilor Holocaustului – asta e o premieră" Denunțând comentariile lui Netanyahu, Saeb Erekat, negociatorul-șef pentru pace palestinian, a scris: „Este o zi tristă a istoriei atunci când liderul guvernului israelian își urăște vecinul atât de mult încât e dispus să îl absolve pe cel mai notoriu criminal de război din istorie, Adolf Hitler, de asasinarea a 6 milioane de evrei în timpul Holocaustului" Un purtător de cuvânt al Angelei Merkel a respins și el înscenarea lui Netanyahu: „Toți germanii cunosc istoria nebuniei rasiste criminale a naziștilor, care a dus la acea ruptură de civilizație care a fost Holocaustul. Nu văd niciun motiv să ne schimbăm în vreun fel viziunea asu-

pra istoriei. Știm că responsabilitatea pentru această crimă împotriva umanității este germană și ne aparține în cel mai înalt grad"[20]. Nu trebuie să întreținem niciun fel de iluzie referitoare la semnificația unor declarații precum cele ale lui Netanyahu: ele sunt un semn clar al declinului sferei noastre publice. Acuzațiile și ideile care până acum erau restrânse la lumea obscură și dubioasă a obscenității rasiste încep acum să-și facă loc în discursul oficial.

Există însă și un lucru bun la intoleranța fundamentaliștilor religioși: faptul că ei nu se pot suporta *între ei*. Cu alte cuvinte, nu există niciun pericol al vreunui „front unit" al fundamentaliștilor creștini și musulmani în Europa (dacă trecem cu vederea colaborări minore precum încercările lor comune de a criminaliza ca discurs al urii scrierile „nerespectuoase" despre religie).

Între timp, comunitatea musulmană europeană (care înseamnă mult mai mult decât fundamentaliștii) se confruntă cu o problemă paradoxală. Deși există mulți liberali creștini și musulmani care manifestă multă toleranță unii față de alții, dintre toate forțele politice una singură nu îi reduce pe musulmani la cetățeni de categoria a doua și le acordă un spațiu în care să-și desfășoare identitatea religioasă, anume liberalii ateiști „fără Dumnezeu". Cei care se apropie cel mai mult de practica lor social-religioasă, omologii lor creștini, sunt, dimpotrivă, cei mai mari inamici politici ai lor. Paradoxul e că singurii lor aliați adevărați sunt cei care, din solidaritate față de libertatea de exprimare, au republicat caricaturile cu Mahomed.

---

[20] Pentru citatele din acest paragraf, vezi https://www.theguardian.com/world/2015/oct/21/netanyahu-under-fire-for-palestinian-grand-mufti-holocaust-claim.

Latura ascunsă și obscenă a religiilor

Orice examinare critică a potențialului tenebros al Islamului ar trebui, fără îndoială, să cuprindă și iudaismul și creștinismul. Multe cercetări au fost deja făcute în acest sens: latura ascunsă și obscenă a universului catolic e un subiect supraanalizat în societățile noastre, ca și paralelele dintre fundamentalismele evreu, creștin și musulman. Să ne amintim evenimentele din orașul englez Rotherham din Yorkshire, unde, între 1997 și 2013, cel puțin 1.400 de copii au fost supuși unei exploatări sexuale brutale. Copii de doar 11 ani au fost violați de mai mulți făptași, răpiți, traficați în alte orașe, bătuți și intimidați, „udați cu benzină și amenințați că o să li se dea foc, amenințați cu pistolul, obligați să asiste la violuri de o violență extremă și amenințați că ei sunt cei care urmează dacă spun cuiva, conform raportului oficial”[21]. Înaintea unei anchete comprehensive publicate în 2014, au existat trei anchete în prima parte a anilor 2000, care nu au dus nicăieri: echipa de investigatori a remarcat temerile unor membri ai consiliului local de a fi etichetați drept „rasiști” dacă ar fi mers mai departe. Făptașii erau aproape exclusiv membri ai bandelor de pakistanezi, iar victimele lor (numite de făptași „gunoaie albe”) eleve albe.

---

[21] Citat din http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/rotherham-child-abuse-the-victims-stories-doused-with-petrol-and-told-she-would-be-set-alight-9692577.html. Mă bazez pe această relatare şi în privința celorlalte date despre scandalul Rotherham.

Reacțiile au fost previzibile[22]. Manifestând cea mai rea formă de corectitudine politică, mulți stângiști au recurs la toate strategiile posibile de estompare a contururilor, de regulă prin generalizări. Făptașii au fost denumiți în mod vag „asiatici”, susținându-se în același timp că agresiunea nu avea legătură cu etnia și religia, ci cu dominația bărbatului asupra femeii; și, oricum, cine suntem noi, cu pedofilia noastră din biserici și cu scandalurile de abuzuri sexuale – cel al personalității media Jimmy Saville fiind un caz elocvent –, să adoptăm o atitudine foarte moralistă față de o minoritate victimizată? Își poate cineva imagina o reacție mai eficientă în a deschide calea pentru UKIP și alți populiști antiimigrație care exploatează îngrijorările oamenilor obișnuiți? Un astfel de antirasism aparent e de fapt un rasism abia mascat, care îi tratează condescendent pe pakistanezi drept ființe inferioare din punct de vedere moral, care nu ar trebui obligate să respecte standardele noastre.

Pentru a ieși din acest impas al liberalismului stângist și din incapacitatea lui de a se confrunta serios cu violența rasială și religioasă, ar trebui să începem cu paralela dintre evenimentele din Rotherham și pedofilia larg răspândită din interiorul Bisericii Catolice. În ambele cazuri, avem de-a face cu o activitate colectivă organizată – chiar ritualizată. În cazul Rotherham, o altă paralelă ar putea fi încă și mai pertinentă. Unul din efectele terifiante ale noncontemporaneității diferitelor niveluri ale vieții sociale – al comportamentului care pare cumva decalat față de epoca în care trăim – este creșterea violenței împotriva femeilor. Prin asta mă refer nu doar la violența aleatoare, ci la violența sistematică: violența care este specifică unui anumit

[22] În cele ce urmează mă voi referi la multe comentarii din *Guardian*, *Independent* etc., care pot fi găsite cu ușurință prin intermediul Google.

context social, urmează un tipar și transmite un mesaj clar. Chiar dacă am avut dreptate să fim îngroziți și șocați de violurile în grup din India, ecourile din lumea întreagă ale acestor cazuri (ele au fost relatate în media proeminentă din toate țările occidentale) sunt totuși suspecte: așa cum a arătat Arundhati Roy, aceste violuri au declanșat o explozie atât de unanimă de reacție morală și pentru că violatorii erau săraci, din straturile inferioare. Astfel că poate ar trebui să lărgim cadrul nostru de referință, ca să includem și alte fenomene similare. Uciderile în serie ale femeilor din Ciudad Juárez, de la granița cu Texasul, sunt nu doar patologii private, ci, din nou, o activitate ritualizată, parte a subculturii bandelor locale (mai întâi viol în grup, apoi torturare până la moarte, inclusiv tăierea sfârcurilor cu foarfeca și alte acte abominabile), îndreptată împotriva femeilor tinere și singure care lucrează în fabrici: un caz clar, s-ar părea, de reacție macho față de o nouă clasă de femei lucrătoare independente[23].

Încă și mai neașteptate decât crimele din Ciudat Juárez (din perspectiva noastră rasistă, cumva te-ai aștepta ca mexicanii macho brutali să acționeze în acest mod) sunt recentele violuri și asasinări în serie ale femeilor aborigene din Canada de Vest, în apropierea rezervațiilor din jurul Vancouverului, care dezmint pretenția Canadei de a fi modelul de stat al bunăstării tolerant: un grup de bărbați albi răpesc, violează și ucid o femeie, apoi depun trupul mutilat imediat în interiorul teritoriului rezervației, plasându-l astfel din punct de vedere legal sub jurisdicția poliției tribale, care e complet nepregătită să se ocupe de astfel de cazuri. Atunci când sunt contactate, autoritățile cana-

---

[23] Vezi Sergio Gonzalez Rodriguez, *The Femicide Machine*, Semiotext(e), Los Angeles, 2012.

diene își limitează, de regulă, investigația la comunitatea băștinașă, pentru a prezenta crima ca pe un caz de violență familială locală cauzată de droguri și alcool. În aceste cazuri, dislocarea socială – adesea un rezultat al industrializării și modernizării rapide – provoacă o reacție brutală la bărbați, care resimt o astfel de evoluție ca pe o amenințare. Iar caracteristica crucială a tuturor acestor cazuri este că respectivele acte de violență criminală nu sunt izbucniri spontane de energie brutală, neprelucrată, care rup lanțurile uzanțelor civilizate, ci ceva învățat, impus din exterior, ritualizat: parte a substanței simbolice colective a comunității. Ceea ce rămâne reprimat pentru privirea publică „inocentă" nu este brutalitatea crudă a actului, ci tocmai caracterul lui „cultural", ritualic, de uzanță simbolică[24].

Aceeași logică social-rituală pervertită acționează și în cazurile de pedofilie care zguduie constant Biserica Catolică. Atunci când reprezentanții Bisericii insistă asupra faptului că aceste cazuri, oricât ar fi de deplorabile, sunt o problemă internă a bisericii – și, în consecință, manifestă o mare reticență în a colabora cu poliția la anchetele acesteia –, într-un fel, ei au dreptate. Pedofilia preoților catolici nu este ceva care privește doar persoanele care, din cauza unor motive accidentale ale unui trecut privat ce nu are nicio legătură cu Biserica în calitatea ei de instituție, se întâmplă să aleagă profesiunea de preot. Acest abuz este un fenomen care privește ca atare Biserica Catolică, deoarece el este înscris în însăși funcționarea ei ca instituție socio-simbolică. În acest mod, el nu privește doar subconștientul „privat" al indivizilor, ci și „subconștientul" instituției Bisericii Catolice

---

[24] Vezi *Forsaken: The Report of the Missing Women Commission of Inquiry*, de Wally T. Oppal, Comisar, British Columbia, 19 noiembrie 2012, disponibil online la http://www.missingwomeninquiry.ca/wp-content/uploads/2010/10/Forsaken-ES-web-RGB.pdf.

înseși. Acest abuz nu e ceva care se întâmplă deoarece instituția trebuie să se adapteze la realitățile patologice ale vieții libidinale pentru a supraviețui, ci ceva de care instituția însăși are nevoie pentru a se reproduce. Ne putem imagina ușor un preot nonpedofil care, după ani de slujire, se implică în pedofilie din cauză că însăși logica instituției îl seduce în acest sens. Un astfel de „subconștient instituțional" desemnează acea latură ascunsă și obscenă dezavuată care susține instituția publică. (În armată, această latură ascunsă constă din ritualuri sexualizate obscene, cum ar fi uciderea unui coleg de unitate, care susținea solidaritatea grupului.) Cu alte cuvinte, nu se poate spune că, doar din motive conformiste, Biserica încearcă să înăbușe scandalurile de pedofilie; mai degrabă, atunci când se apără, Biserica încearcă să apere cel mai intim secret obscen al ei. Asta înseamnă că a te identifica cu această parte secretă e o componentă esențială a înseși identității unui preot catolic. Dacă un preot denunță în mod serios – și nu doar retoric – aceste scandaluri, el se exclude astfel din comunitatea excleziastică, nu mai e „unul dintre noi" (Exact în același mod, în anii '20, dacă un cetățean dintr-un oraș din sudul SUA denunța Ku Klux Klan-ul la poliție, el se excludea din comunitatea lui, adică trăda solidaritatea ei fundamentală.)

Ar trebui să abordăm evenimentele din Rotherham exact în același mod. Aici avem de-a face cu „subconștientul politic" al tineretului musulman pakistanez. Nu cu o violență haotică, ci cu o violență ritualizată care are contururi ideologice precise: un grup de tineri (în marea lor majoritate) care se simte marginalizat și subordonat se răzbună pe fetele vulnerabile, de clasă inferioară, din grupul predominant. În acest context, e pe deplin legitimă întrebarea dacă există sau nu caracteristici religioase și culturale ale comunității lor care deschid posibilitatea unei astfel de brutalități împotriva femeii. Fără a învi-

novăți Islamul (care nu este mai misogin decât creștinismul), putem observa faptul că violența împotriva femeilor rezonează cu subordonarea femeilor și excluderea lor din viața publică din multe țări și comunități musulmane; am putea, de asemenea, adăuga că, dintre multe grupuri și mișcări desemnate drept fundamentaliste, impunerea strictă a unei diferențe sexuale ierarhice este de cea mai mare importanță pentru ei.

Astfel că, pur și simplu, ar trebui să aplicăm aceleași criterii de ambele părți, fără teama de a recunoaște că, deși fundamentaliștii noștri creștini sunt mai marginalizați decât cei din lumea musulmană (cine îi ia cu adevărat în serios pe fundamentaliștii creștini?), critica noastră liberal-seculară a fundamentalismului este și ea pătată de falsitate. Să luăm un exemplu din societatea liberală în cea mai reprezentativă formă a ei, un caz legal scandalos și recent din Canada. În martie 2015, Bradley Barton din Ontario a fost declarat nevinovat de crimă cu premeditare în urma morții din 2011 a lui Cindy Gladue, o lucrătoare sexuală indigenă de 36 de ani care a sângerat până a murit la Yellowhead Inn din Edmonton, având o rană de 11 centimetri pe peretele ei vaginal. Acuzarea a susținut că rana fusese provocată de un obiect ascuțit sau de împingerile excesive cu mâna ale lui Barton, în timp ce apărarea a argumentat că Barton a provocat moartea lui Gladue în timpul unei partide de sex dur, dar consensual (dar, pe de altă parte, cum ar fi putut ea să-și exprime consensul dacă nivelul alcoolului din sângele ei era extrem de ridicat, cum s-a arătat la proces?). Barton și-a recunoscut acțiunile, dar a spus că nu vrusese să facă asta. Mai mult, un laptop găsit printre bunurile lui Barton nu a fost acceptat ca probă, deși avea în istoricul căutărilor pornografie care înfățișa tortură. Acest caz nu doar merge împotriva intuițiilor noastre etice elementare (un bărbat ucide în mod brutal o femeie în timpul unei activități sexuale, dar scapă deoarece

„nu a vrut să facă asta"?). Cel mai tulburător aspect al lui este că, dând curs cererii apărării, judecătorul a permis ca pelvisul conservat al lui Gladue să fie acceptat ca probă: adusă la tribunal, partea inferioară a torsoului ei a fost expusă pentru jurați (întâmplător, aceasta a fost prima oară când o parte a unui trup a fost prezentată la un tribunal din Canada). De ce n-ar fi fost suficiente fotografii ale rănii? O astfel de expunere nu se bazează oare pe îndelungata tradiție de a trata trupurile indigenilor ca mostre? Ne-am putea imagina măcar cazul opus, al expunerii torsoului unei femei albe de clasă superioară atunci când acuzatul e un bărbat indigen sau negru?[25]

---

25 Vezi http://www.theglobeandmail.com/news/national/verdict-in-death-of-indigenous-sex-worker-sparks-rallies-calls-for-appeal/article23651385/.

Violența divină

Alternativele politicii seculare pragmatice și fundamentalismului religios nu acoperă întreg câmpul opțiunilor politico-religioase. Lăsând la o parte politica emancipatoare radicală (sau deplorabila ei cvasiabsență) din lumea noastră de astăzi, există un fenomen rău-prevestitor care corespunde, poate, cu ceea ce Walter Benjamin numea „violență divină" În august 2014 au explodat protestele din Ferguson, o suburbie a St. Louisului, după ce un polițist a împușcat mortal un adolescent negru neînarmat suspectat de furt: zile întregi după aceea, poliția a încercat să-i împrăștie pe protestatari, în marea lor majoritate afro-americani. Deși detaliile incidentului sunt neclare, majoritatea neagră și săracă a orașului a luat această ucidere ca pe încă o dovadă a violenței sistemice a poliției împotriva lor. Din ce în ce mai mult, în ghetourile și cartierele sărace americane poliția pare să funcționeze efectiv ca o forță de ocupație, ceva înrudit cu patrulele israeliene care intră pe teritoriile palestiniene din West Bank (media a fost surprinsă să descopere că armele cu care sunt dotate patrulele israeliene au tot mai multe șanse să fie modele ale armatei americane). Chiar și atunci când echipajele de poliție încearcă doar să impună ordinea, să împartă ajutoare umanitare sau să organizeze măsuri medicale, modul lor de operare seamănă cu cel al unei forțe care încearcă să controleze o populație străină. Oare nu sunt demonstrațiile violente și aparent „iraționale" precum cele din Ferguson, fără niciun fel de solicitări programatice concrete, ci mai degrabă motivate și susținute doar de un vag apel la dreptate, cazuri exemplare

de astăzi ale violenței divine? Ele nu fac parte dintr-o strategie pe termen lung, cu alte cuvinte, cum a spus Benjamin, ele sunt mijloace fără scopuri. Benjamin contestă

> obișnuința încăpățânată de a gândi aceste scopuri juste ca scopuri ale unui drept posibil, adică nu doar ca general valabile (ceea ce urmează analitic din specificul justiției), ci și generalizabile, fapt care, așa cum s-ar putea demonstra, contravine acestui specific. Dacă scopurile, într-o anumită situație, sunt juste, general valabile, unanim recunoscute, ele nu sunt la fel și pentru o altă situație, chiar dacă, într-un alt raport, ea ar fi asemănătoare. Experiența vieții cotidiene dezvăluie deja o funcție nonmijlocită a violenței, așa cum este ea interogată aici. În ceea ce-l privește pe om, mânia, de exemplu, îl conduce la cele mai vizibile răbufniri de violență, care nu se raportează, ca mijloc, la un scop propus. Ea nu este mijloc, ci manifestare[26].

Trebuie să remarcăm paradoxul acestei formule: pentru simțul nostru comun, validitatea generală ar trebui să fie „mai puternică" decât (procesul de) generalizare, de vreme ce este rezultatul ei, produsul unei generalizări reușite – atunci cum poate ceva să fie general (valid), dar nu și generalizabil (sau, mai degrabă, universal valid, dar nu universalizabil)? Un exemplu (la care se referă Kant) poate clarifica această distincție. „Să nu furi!" este o interdicție morală universală (ea nu suferă nicio excepție, îți spune să nu furi niciodată), dar ea nu poate fi universalizată, de vreme ce validitatea ei (universală) este limitată la domeniul proprietății (private): nu are niciun sens să o aplici la domenii în care lucrurile nu sunt deținute de nimeni. În mod

---

[26] „Critica violenței", în Walter Benjamin, *Reflections*, Schocken Books, New York, 1986, p. 294 (traducere în limba română de George State și Bogdan Ghiu în volumul Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, Idea Design&Print, Cluj, 2004, p. 19).

similar, greșeala ideii standard de violență (socială) este de a o limita la utilizarea ei ca mijloc: în ce circumstanțe poate fi legitimă recurgerea la violență și așa mai departe. Deși în acest mod putem elabora reguli universale (sau universal valide), cum ar fi „să nu recurgi niciodată la violență atunci când îți poți atinge scopul prin mijloace nonviolente", o astfel de abordare nu este universalizabilă, de vreme ce ea nu acoperă cazurile în care violența „nu este legată ca mijloc de un scop preconceput" După cum arată Gaufey[27], în asta rezidă diferența dintre Carl Schmitt și Benjamin. Schmitt rămâne constrâns de ideea că violența legitimă trebuie să fie un mijloc pentru un scop, acesta fiind motivul pentru care cea mai radicală expresie a violenței pe care el și-o poate imagina este cea a violenței mitice, violența care servește scopul întemeierii domniei legii (chiar și atunci când ea violează ordinea legală existentă); „violența divină" a lui Benjamin este mai degrabă, așa cum spune el, un caz de mijloc fără scop.

Oare acest lucru nu este valabil nu doar pentru alte proteste care au urmat celor din Ferguson, cum ar fi revoltele din Baltimore din aprilie 2015, ci și pentru revoltele din suburbiile franceze din toamna lui 2005, când am văzut mii de mașini arzând și o izbucnire majoră de violență publică? Ceea ce ne izbește la aceste proteste este absența totală a oricărei perspective utopice pozitive în rândul protestatarilor: dacă mai '68 a fost o revoltă cu o viziune utopică, revoltele din 2005 din Franța au fost izbucniri fără nicio pretenție la viziune. Dacă ades repetatul loc comun că trăim într-o epocă postideologică are vreun sens, aici este cazul. Nu au existat niciun fel de solicitări specifice din partea protestatarilor din suburbiile Parisului. A existat doar o

[27] Vezi Guy le Gaufey, *Une archeologie de la toute-puissance*, Epel, Paris, 2014.

insistență referitoare la *recunoaștere*, bazată pe un *resentiment* vag, nonarticulat. Majoritatea celor intervievați după evenimente au vorbit despre cât de inacceptabil era faptul că ministrul de Interne de atunci, Nicolas Sarkozy, îi numise „scursuri" Într-un scurtcircuit ciudat și autoreferențial, ei protestau (și) împotriva reacției (lui Sarkozy) inspirate chiar de protestele lor. Rațiunea populistă își atinge aici limita ei irațională: avem de-a face cu un protest de nivel zero, un act violent de protest care nu cere nimic. A existat o anumită ironie în a-i urmări pe sociologi, intelectuali și comentatori cum încearcă să înțeleagă și să ajute. Ei au încercat cu disperare să traducă aceste evenimente în semnificația pe care ei le-o suprapuneau: „Trebuie să facem ceva în privința integrării imigranților, a asistenței lor sociale, a șanselor de angajare", declarau ei, eclipsând prin asta enigma centrală pe care revoltele o ofereau...

Ar trebui să ne amintim că protestatarii din Paris, deși defavorizați și excluși efectiv din societatea franceză mainstream, nu trăiau deloc la marginea foametei. Și nici nu fuseseră reduși la nivelul simplei supraviețuiri. Oameni aflați în dificultăți materiale mult mai groaznice, nemaivorbind de condițiile represiunii fizice și ideologice, au reușit să se organizeze ca agenți politici cu agende aproximative sau chiar clare. Faptul că în suburbiile arzând ale Parisului nu exista *niciun* program este, astfel, în sine un fapt care trebuie interpretat. El ne spune multe despre situația noastră ideologico-politică. Ce fel de univers este cel în care locuim, care se autocelebrează ca societate selectă, dar în care singura alternativă disponibilă la consensul democratic impus este o manifestare oarbă? Faptul trist că o opoziție la sistem nu poate articula prezentul însuși ca alternativă realistă sau cel puțin să articuleze un proiect utopic semnificativ, ci poate lua doar forma unei izbucniri lipsite de semnificație, este o gravă acuzare la adresa situației noastre. La

ce servește sărbătorita noastră libertate de a alege, când singura alegere e între a acționa conform regulilor și violența (auto) distructivă? Violența protestatarilor a fost îndreptată aproape exclusiv împotriva alor lor. Mașinile arse și școlile incendiate nu erau cele ale cartierelor mai bogate; ele făceau parte din lucrurile câștigate cu greu de înseși straturile sociale din care proveneau protestatarii.

Astfel, lucrul căruia trebuie să îi rezistăm atunci când ne confruntăm cu relatări și imagini șocante ale suburbiilor în flăcări ale Parisului sau ale altor incidente similare este ceea ce eu numesc ispita hermeneutică: căutarea unei semnificații sau a unui mesaj mai profunde care se ascund în aceste izbucniri. Ceea ce e cel mai dificil de acceptat este tocmai lipsa de semnificație a revoltelor: mai mult decât o formă de protest, ele sunt ceea ce Lacan numea un *passage à l'act* – o intrare impulsivă în acțiune care nu poate fi tradusă în limbaj sau gândire și care poartă cu ea povara intolerabilă a frustrării. Asta stă mărturie nu doar pentru neputința făptașilor, ci, în și mai mare măsură, pentru lipsa a ceea ce Fredric Jameson a numit „cartografiere cognitivă", o incapacitate de a localiza experiența situației lor în cadrul unui întreg semnificativ. Pe acest fundal ar trebui să citim surprinzătoarele rânduri despre violența divină din jurnalul lui Werner Kraft. Pe 20 mai 1934, Kraft scria despre reflecția lui Benjamin asupra propriei sale „Critici a violenței", scrisă cu peste un deceniu în urmă:

> O dreaptă corectă [*gerechtes Recht*] este ceea ce servește celor oprimați în lupta de clasă. – Lupta de clasă este centrul tuturor chestiunilor filozofice, inclusiv al celor mai înalte. – Ceea ce el numea la început violență („dominatoare") divină era un loc gol, o noțiune liminală, o idee regulatoare. Acum el știe că e vorba de lupta de clasă. – Violența care este justificată nu are nimic de-a face cu o sancțiune, nu adaugă nimic, e lipsită de o imagine sensi-

> bilă cum ar fi, de exemplu, „coroana" unui rege etc. Cineva poate să ucidă când face asta în acest mod, așa cum cineva ucide un bou. „Războiul drept" de la sfârșitul articolului despre violență: lupta de clasă[28].

Contraargumentul imediat este acesta: sunt astfel de demonstrații violente nu doar adesea nedrepte, dar fac ele rău celor nevinovați? Dacă ar fi să evităm explicațiile forțate ale corectitudinii politice, conform cărora victimele violenței divine ar trebui să primească umil și pasiv ceea ce li se întâmplă din cauza responsabilității lor istorice generice, singura soluție e de a accepta pur și simplu faptul că *violența* divină este de o nedreptate brutală: ea este adesea ceva terifiant, nu o intervenție sublimă a bunătății și dreptății divine. Un prieten liberal-stângist de la Universitatea din Chicago mi-a povestit o experiență dureroasă: când fiul lui a ajuns la vârsta liceului, l-a înscris la o școală aflată în nordul campusului, aproape de un ghetou negru, unde majoritatea copiilor erau negri. Nu mult după aceea, fiul lui s-a întors acasă cu vânătăi și dinți sparți. Ce ar fi trebuit el să facă atunci? Să îl mute pe fiul lui la altă școală, cu majoritate albă, sau să-l mențină la această primă școală? Ideea e că această dilemă este greșită: ea nu poate fi soluționată la un astfel de nivel, de vreme ce însăși falia dintre interesul privat (siguranța fiului său) și dreptatea globală stă mărturie pentru o situație care trebuie depășită. Același lucru este valabil pentru palestinienii care înjunghie israelieni cu cuțitul, poate încă un caz de violență divină.

Concluzia tristă care se impune de la sine aici este una dublă. În primul rând, nu există nimic nobil sau sublim la ceea ce

---

28 Am obținut acest pasaj de la Sami Khtatib (Berlin), care pregătește traducerea engleză a jurnalelor lui Kraft.

Benjamin numește violență divină – ea este „divină” tocmai în virtutea caracterului ei excesiv de distructiv. În al doilea rând, trebuie să abandonăm ideea că există ceva emancipator în experiențele extreme, că ele ne dau posibilitatea de a ne deschide ochii către adevărul suprem al unei situații. Există un pasaj memorabil în *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered* a lui Ruth Klüger, în care ea descrie o conversație cu niște doctoranzi avansați din Germania:

> Unul povestește că în Ierusalim a făcut cunoștință cu un evreu ungur bătrân care era supraviețuitor al Auschwitzului, și totuși acest bărbat îi înjura pe arabi și îi disprețuia pe toți. Cum poate să vorbească așa cineva care vine de la Auschwitz? întreabă germanul. Eu îmi intru în rol și argumentez, probabil cu mai multă înflăcărare decât ar fi trebuit. La ce se aștepta? Auschwitzul nu a fost o instituție de educație... Nu învățai nimic acolo, în niciun caz umanitate și toleranță. Din lagărele de concentrare nu a rezultat absolut nimic bun, mă aud spunând, pe un ton crescut, iar el se așteaptă la catharsis, purificare, genul de lucru pentru care te duci la teatru? Erau cele mai inutile și fără sens stabilimente imaginabile[29].

Aceasta este, poate, cea mai deprimantă lecție a ororii și suferinței: nu e nimic de învățat din ele. Singura cale de ieșire din cercul vicios al acestei depresii este schimbarea terenului înspre analiza concretă socială și economică.

---

[29] Ruth Klüger, *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*, The Feminist Press, New York, 20013, p. 189.

Economia politică a refugiaților

O bună modalitate de a începe această analiză este să ne concentrăm asupra a ceea ce nu putem numi altfel decât „economia politică a refugiaților”, pentru a crea o conștiință clară a ce și cine provoacă astfel de deplasări masive de oameni. Aici, primul pas e, bineînțeles, depistarea cauzei supreme din dinamica capitalismului global, ca și din procesul intervenției militare occidentale. Pe scurt, această dezordine neîntreruptă este adevărata față a Noii Ordini Mondiale. Dacă ar fi lăsați în pace, africanii nu ar reuși să își schimbe societățile. De ce nu? Pentru că noi, europenii occidentali, îi împiedicăm să facă asta. Intervenția europeană din Libia a fost cea care a aruncat țara în haos. Atacul american din Irak a fost cel care a creat condițiile pentru ascensiunea ISIS-ului. Războiul civil nesfârșit din Republica Centrafricană dintre sudul creștin și nordul musulman nu este doar o explozie de ură etnică. Această explozie a fost declanșată, mai degrabă, de descoperirea de petrol în nordul țării: Franța (legată de musulmani) și China (legată de creștini) se luptă pentru controlul asupra resurselor de petrol, prin intermediarii lor.

Vina pentru criza alimentară din multe țări ale sudului global nu poate fi pusă în seama suspecților de serviciu precum corupția, ineficiența și intervenționismul de stat. Criza izvorăște direct din globalizarea agriculturii, cum nimeni altul decât Bill Clinton a explicat clar în comentariile lui despre criza alimentară globală de la o reuniune ONU care marca Ziua Mondială a Hranei (cum s-a relatat pe 23 octombrie 2008 sub titlul elocvent

„«Am făcut-o de oaie» cu hrana globală”[30]). Esența discursului lui Clinton era că criza alimentară globală de astăzi arată că „am făcut-o de oaie cu toții, inclusiv eu când am fost președinte”, prin tratarea recoltelor alimentare ca marfă, și nu ca un drept vital al săracilor lumii. Clinton a fost foarte clar, în discursul lui, atunci când a atribuit vina nu statelor sau guvernelor individuale, ci politicii globale pe termen lung a Occidentului, impusă de SUA și Uniunea Europeană și adoptată de decenii de Banca Mondială, Fondul Monetar Internațional și alte instituții internaționale. Această politică a făcut presiuni asupra țărilor africane și asiatice să renunțe la subvențiile pentru fertilizatori, semințe ameliorate și alte materii agricole, deschizând astfel calea ca cele mai bune terenuri să fie folosite pentru recolte de export și, în acest mod, distrugând autonomia alimentară a țărilor. Rezultatul unor astfel de „ajustări structurale” a fost integrarea agriculturilor locale în economia globală: în timp ce recoltele erau exportate, fermierii alungați de pe pământurile lor au fost împinși spre mahalale, disponibili ca forță de muncă pentru fabrici străine cu condiții foarte proaste de lucru. Drept rezultat, aceste țări au trebuit să se bazeze din ce în ce mai mult pe alimente importate. În acest mod, ele sunt ținute într-o dependență postcolonială și sunt din ce în ce mai vulnerabile la fluctuațiile pieței: explozia prețurilor la cereale (cauzată și de folosirea recoltelor pentru biocombustibili) din ultimii ani a produs foamete în unele țări, de la Haiti la Etiopia. Dacă e să ne ocupăm de aceste probleme așa cum se cuvine, va trebui să inventăm noi forme de acțiune colectivă pe scară largă: nici intervenția standard de stat, nici autoorganizările locale (atât de lăudate de stângiștii postmoderni) nu pot să îndeplinească această sarcină. Dacă nu putem soluționa această

30 Disponibil online la http://www.cbsnews.com/news/bill-clinton-we-blew-it-on-global-food/.

problemă, ar trebui să medităm serios la posibilitatea că ne apropiem de o nouă eră a apartheidului: una în care părți izolate ale lumii, cu o abundență de mâncare și energie, sunt separate de un exterior haotic afectat de dezordini larg răspândite, foamete și război permanent. Ce ar trebui să facă oamenii din Haitiul de azi sau din alte regiuni lovite de penurii de hrană? Nu au ei un drept deplin de a se revolta în mod violent? Sau, într-adevăr, de a deveni refugiați...

În ciuda tuturor criticilor față de neocolonialismul economic, mulți oameni nu sunt încă pe deplin conștienți de efectele devastatoare ale pieței globale asupra multor economii locale, pe care le lipsește de elementara lor autonomie. E de ajuns să ne amintim cazul Mexicului, un importator de hrană cu o agricultură națională distrusă, care exportă milioane de locuitori ai săi în SUA. Dar cel mai clar caz pentru vinovăția noastră este Congoul de astăzi, care se profilează iar drept „inima întunericului" din Africa.

Articolul de pe coperta revistei *Time* din 5 iunie 2006 avea titlul „Cel mai ucigător război din lume" – o documentare detaliată a modului în care patru milioane de oameni muriseră în Congo drept rezultat al violenței politice a deceniului anterior. Însă nu a urmat niciuna din obișnuitele rumori umanitare, ca și cum un fel de mecanism de filtrare împiedicase această știre să producă un impact deplin. Ca să formulez cinic, *Time* alesese victima nepotrivită în lupta pentru hegemonia suferinței. Ar fi trebuit să rămână la lista suspecților de serviciu: femeile musulmane și dificultățile lor, oprimarea din Tibet și așa mai departe. (Astăzi, aceeași stare de lucruri – o violență permanentă într-un stat eșuat – continuă în Congo, ca și în multe alte țări africane, de la Republica Centrafricană la Libia.) De ce această extraordinară lipsă de reacție față de relatări ale unor pierderi de vieți omenești atât de imense?

În 2001, o investigație a ONU despre exploatarea ilegală a resurselor naturale din Congo a descoperit că conflictul din țară se referă în principal la accesul la controlul asupra și comerțul cu cinci resurse minerale-cheie: coltan, diamante, cupru, cobalt și aur. În spatele fațadei unui război etnic, discernem astfel mecanismele capitalismului global. Congo nu mai există ca stat unit; e o multitudine de teritorii conduse de căpetenii războinice locale care își controlează porțiunea lor de pământ prin armate care, de regulă, includ copii drogați. Fiecare din aceste căpetenii războinice are legături de afaceri cu o companie sau corporație străină care exploatează bogățiile, de regulă, miniere din regiune. Ironia e că multe dintre aceste minerale sunt utilizate în produse de înaltă tehnologie, cum ar fi laptopuri sau telefoane mobile.

Așa că putem s-o lăsăm baltă cu comportamentul sălbatic al populației locale: e suficient să scoatem din ecuație companiile străine de înaltă tehnologie și întreaga narațiune a războiului etnic alimentat de vechi pasiuni se prăbușește. Aici ar trebui să începem, dacă vrem cu adevărat să contribuim la stoparea fluxului de refugiați din țările africane. Primul lucru e să ne amintim că majoritatea refugiaților provin din „state eșuate", state în care autoritatea publică e mai mult sau mai puțin inoperantă, cel puțin în mari părți din țările în chestiune (Siria, Liban, Irak, Libia, Somalia, Congo și așa mai departe). În toate aceste cazuri, această dezintegrare a puterii de stat nu este un fenomen pur local, ci rezultat al economiei și politicii internaționale; în unele cazuri, cum ar fi Libia și Irak, este chiar un rezultat direct al intervenției occidentale. E evident că această înmulțire a „statelor eșuate" la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI nu este o nenorocire neintenționată; ea este, mai degrabă, una din modalitățile prin care marile puteri își exercită colonialismul economic. Ar trebui, de asemenea, remarcat faptul că

originile „statelor eșuate" din Orientul Mijlociu trebuie căutate în granițele arbitrare trasate după Primul Război Mondial de către Marea Britanie și Franța, care au creat astfel o serie de state „artificiale" În ultimă instanță, atunci când îi unește pe suniții din Siria și Irak, ISIS aduce laolaltă ceea ce a fost sfâșiat de stăpânii coloniali. Într-o profeție sumbră dinaintea morții, Colonelul Ghaddafi a spus:

> Ascultați-mă, oameni ai NATO. Voi bombardați un zid care stătea în calea migrației africane spre Europa și în calea teroriștilor Al-Qaeda. Acest zid era Libia. Voi îl spargeți. Sunteți niște proști și veți arde în iad pentru miile de emigranți din Africa[31].

Oare nu enunța Ghaddafi ceea ce este evident? Articolul rusesc – care practic dezvoltă ideea acestuia – are momentul lui de adevăr, în ciuda gustului evident de *pasta putinesca*:

> „Faptul că criza refugiaților este un rezultat al politicilor americano-europene se vede cu ochiul liber", spune Boris Dolgov (membru al Academiei Ruse de Științe și al Institutului de Studii Orientale din Moscova). „Distrugerea Irakului, distrugerea Libiei și încercările de răsturnare a lui Bashar Assad din Siria cu ajutorul radicalilor islamici – în asta constau politicile UE și SUA, iar sutele de mii de refugiați sunt un rezultat al acelei politici." „E o problemă foarte serioasă și cu multe fațete", a declarat Irina Zveaghelskaia (vicepreședinte al Centrului Internațional pentru Studii Strategice și Politici, Moscova) pentru Agenția Rusă de Știri TASS. „Războiul civil din Siria și tensiunile din Irak și Libia continuă să alimenteze fluxul de emigranți, dar aceasta nu este singura cauză. Sunt de acord cu cei care văd evenimentele actuale ca pe o tendință spre o altă strămutare în masă a oamenilor, care părăsesc țările slabe, cu economii ineficiente. Există probleme sistemice

[31] Citat din http://www.informationclearinghouse.info/article42811.htm.

care îi fac pe oameni să își abandoneze casele și să pornească la drum. Iar legislația europeană liberală permite multora dintre ei nu doar să stea în Europa, ci și să trăiască acolo din beneficii sociale, fără să își caute slujbă." „Acești oameni sunt epuizați, furioși și umiliți. Nu știu nimic despre valorile, modurile de viață sau tradițiile europene, despre multiculturalism sau toleranță. Nu vor accepta niciodată să se supună legilor europene", spune scriitorul și dramaturgul rus Evgheni Grișkoveț pe blogul lui. „Nu vor simți niciodată recunoștință față de oamenii în ale căror țări au reușit să intre cu astfel de probleme, deoarece chiar aceste state au fost cele care le-au transformat țările într-o baie de sânge. Angela Merkel jură că societatea germană și Europa moderne sunt pregătite pentru probleme... Asta e o minciună și o absurditate!"[32]

În mare, este adevărat că refugiații „nu vor simți niciodată recunoștință față de oamenii în ale căror țări au reușit să intre": într-adevăr, ei percep Europa ca fiind responsabilă pentru situația lor dificilă. Cu toate acestea, deși există un anumit adevăr general în toate acestea, nu ar trebui să sărim de la această generalitate la faptul empiric al fluxului de refugiați spre Europa și să acceptăm pur și simplu deplina noastră responsabilitate pentru el. În primul rând, ar trebui să ne amintim că Germania și Franța s-au opus cu hotărâre războiului din 2003 împotriva Irakului. În al doilea rând, regimul lui Saddam Hussein avusese, înainte de a fi răsturnat, propria lui politică agresivă – exemplificată mai ales prin atacarea Iranului din 1980, pentru care a primit sprijinul tăcut al SUA. Însă ceea ce ar trebui să ne surprindă este modul în care media noastră prezintă actuala criză a refugiaților. Este, mai mult sau mai puțin, ca și cum dincolo de Grecia ar fi un fel de gaură neagră care varsă refugiați, o gaură neagră a războiului și distrugerii, iar pe coasta anato-

32 *Ibid.*

liană există un fel de portiță prin care particulelor refugiate li se permite să fugă spre insulele grecești. Însă dincolo de Grecia există un peisaj politic bine definit. În primul rând, există Turcia însăși, care face un joc politic bine organizat (oficial luptând împotriva ISIS-ului, dar în realitate bombardându-i pe kurzii care luptă cu adevărat împotriva ISIS-ului); apoi mai există importantele clivaje de clasă din lumea arabă însăși (superbogatele Arabia Saudită, Kuweit, Qatar, EAU, care practic nu acceptă deloc refugiați); apoi există Irakul însuși, cu rezerve monetare de zeci de miliarde de dolari din petrol și așa mai departe. Cum apare, atunci, din tot acest haos, fluxul de refugiați?

Ceea ce știm cu siguranță este că există o economie complexă a transportării refugiaților (o industrie în valoare de miliarde de dolari[33]); cine o finanțează, cine o eficientizează? Unde sunt serviciile secrete europene care să exploreze această lume infernală tenebroasă? Faptul că refugiații se află într-o situație disperată nu exclude în niciun fel posibilitatea ca fluxul lor să facă parte dintr-un proiect bine organizat.

Nu putem să nu remarcăm faptul că unele țări mai puțin prospere din Orientul Mijlociu (Turcia, Egipt, Iran etc.) sunt mult mai deschise față de refugiați decât cele cu adevărat bogate (Arabia Saudită, Kuweit, EAU, Qatar și așa mai departe). Arabia Saudită și Emiratele nu au primit aproape deloc refugiați, deși sunt vecine cu zona crizei și, de asemenea, bogate și mult mai apropiate cultural de refugiați (în general musulmani) decât Europa. De fapt, Arabia Saudită chiar a repatriat unii refugiați musulmani înapoi în Somalia[34] – singurul lucru pe care l-a

---

[33] Vezi http://www.nationalreview.com/article/426046/who-benefits-syrias-refugee-crisis-human-smugglers-jillian-kay-melchior.

Vezi https://horseedmedia.net/2015/10/28/somalia-saudi-arabia-deports-over-100-somalis-to-mogadishu/.

făcut a fost să contribuie cu 280 de milioane de dolari pentru educația refugiaților. Oare Arabia Saudită nu poate să tolereze intruși străini din cauză că e o teocrație fundamentalistă? Da, dar nu ar trebui să uităm nici faptul că aceeași Arabie Saudită e complet integrată economic cu Occidentul: din punct de vedere economic, nu sunt Arabia Saudită și Emiratele pure avanposturi ale capitalului occidental, state ale căror bogăție și reputație în lume depind complet de veniturile lor din petrol? Comunitatea internațională ar trebui să exercite presiuni puternice asupra Arabiei Saudite (și Kuweitului, Qatarului și așa mai departe) ca să-și îndeplinească datoria de a accepta un contingent important de refugiați – mai ales dat fiind că, prin sprijinirea rebelilor antiAssad, Arabia Saudită e în mare parte responsabilă pentru situația din Siria[35].

O altă caracteristică comună a acestor țări bogate este ascensiunea unei noi sclavii. Deși capitalismul se legitimează ca sistem economic care implică și sporește libertățile personale (ca o condiție a schimburilor de pe piață), dinamica lui a produs o renaștere a sclaviei. Cu toate că sclavia dispăruse aproape complet la sfârșitul Evului Mediu, ea a explodat din nou în coloniile europene, începând cu modernitatea timpurie și până la Războiul Civil American. Și putem risca ipoteza că astăzi, în noua epocă a capitalismului global, o nouă epocă a sclaviei apare și ea. Deși nu mai există un statut legal direct al persoanelor înrobite, sclavia a dobândit o multitudine de noi forme: milioane de lucrători imigranți din peninsula saudită care sunt lipsiți de drepturi și libertăți elementare; controlul total asupra a milioane de lucrători din fabricile străine cu condiții de lucru foarte

35 Vezi https://en.wikipedia.org/wiki/Saudi_Arabian_support_to_Syrian_Opposition_in_the_Syrian_Civil_War.

proaste din Asia, adesea organizate în mod direct ca lagăre de concentrare; utilizarea masivă a muncii forțate în exploatarea de resurse naturale din multe state central-africane (Congo și așa mai departe). Dar, de dapt, nu trebuie să ne uităm atât de departe pe cât sunt aceste țări. Pe 1 decembrie 2013, o fabrică de haine cu acționariat chinez dintr-o zonă industrială din orașul italian Prato, aflat la 10 kilometri de centrul Florenței, a ars, ucigând șapte lucrători care au fost prinși înăuntru. Riberto Pistonina, un sindicalist din zonă, a comentat: „Nimeni nu poate spune că ar fi surprins de asta, pentru că toată lumea știe de ani de zile că în zona dintre Florența și Prato sute, dacă nu mii de oameni trăiesc și lucrează în condiții de cvasisclavie" Prato are în jur de 15.000 de chinezi înregistrați legal, dintr-o populație totală de sub 200.000, și peste 4.000 de companii cu acționariat chinez. Dar se crede că alte mii de imigranți chinezi trăiesc ilegal în oraș și lucrează până la 16 ore pe zi pentru o rețea de angrosiști și ateliere care produc haine ieftine.

Așa că nu ne putem permite luxul de a privi la viața mizerabilă a noilor sclavi din îndepărtatele suburbii ale Shanghaiului (sau Dubaiului sau Qatarului) și a critica ipocrit țările care îi găzduiesc. Sclavia poate exista chiar aici, în casa noastră. Doar că nu o vedem – sau, mai degrabă, ne prefacem că nu o vedem. Acest nou apartheid, această explozie sistematică a numărului diferitelor forme ale sclaviei *de facto* nu este un accident deplorabil, ci o necesitate structurală a capitalismului global de astăzi. Probabil că acesta este motivul pentru care refugiații nu vor să intre în Arabia Saudită. Dar, de fapt, oare refugiații care intră în Europa nu se oferă ei înșiși ca forță de muncă ieftină și precară, în multe cazuri în dauna lucrătorilor locali, dintre care mulți reacționează la această amenințare alăturându-se populiștilor antiimigrație? Pentru mulți refugiați, această respingere din partea săracilor locali va însemna împlinirea visului lor.

De la războaiele culturale la lupta de clasă… și înapoi

Căci refugiații nu doar fug din patriile lor distruse de război. Ei sunt, de asemenea, posedați de un anumit vis. Vedem la nesfârșit pe ecrane refugiați din sudul Italiei care spun clar că ei nu vor să rămână acolo: cei mai mulți vor să trăiască în țările scandinave. Dar miile de refugiați din taberele din jurul portului de la Canalul Mânecii Calais, care nu se mulțumesc cu Franța și sunt gata să-și riște viața pentru a intra în Marea Britanie? Putem observa aici paradoxul utopiei: exact atunci când oamenii ajung în sărăcie, suferință și pericol și când te-ai aștepta să fie satisfăcuți de un minimum de siguranță și bunăstare, explodează utopia absolută. Dar lecția dură pentru refugiați e că „Norvegia nu există" nici măcar în Norvegia. Ei vor trebui să învețe să-și cenzureze visurile: în loc să le urmărească în realitate, ar trebui să se concentreze asupra transformării realității.

Refugiații iau în serios principiul proclamat de UE al „libertății de circulație pentru toți" în interiorul Europei. Dar, din nou, aici trebuie să fim preciși. Există un concept al „libertății de circulație" în sensul libertății de a călători și o idee mai radicală a unei „libertăți de circulație" care exprimă dreptul de a mă stabili în orice țară doresc eu. Axioma care îi sprijină pe refugiații din Calais nu e doar libertatea de a călători, ci ceva de genul „oricine are dreptul de a se stabili în orice parte a lumii, iar țara în care se mută ei trebuie să le asigure existența" Uniunea Europeană garantează (oarecum, mai mult sau mai puțin) acest drept pentru cetățenii membrilor ei – în asta constă UE, printre

altele –, iar a solicita globalizarea imediată a acestui drept este același lucru cu a cere extinderea ideii de UE la întreaga lume. Actualizarea acestei libertăți presupune nimic mai mult decât o revoluție socioeconomică radicală – dar de ce?

În lumea noastră globală, mărfurile circulă liber, dar nu și oamenii: pentru a repeta, apar noi forme de apartheid. Problema zidurilor permeabile, a amenințării de a fi inundați de străini, este strict imanentă capitalismului global: e un indicator a ceea ce e fals la globalizarea capitalistă. E ca și cum refugiații vor să extindă circulația globală liberă de la mărfuri la oameni. Dintr-un punct de vedere marxist, „libertatea de circulație" trebuie pusă în legătură cu nevoia capitalului de forță de muncă „liberă" (milioane de oameni smulși din formele lor de viață comunitară ca să poată fi angajați în fabrici străine cu condiții de lucru foarte proaste, așa cum se întâmplă astăzi în China sau Mexic), ca și cu libertatea cu adevărat universală a capitalului de a circula în jurul globului. Felul în care universul capitalului relaționează cu libertatea de circulație a indivizilor este astfel în mod inerent contradictoriu: el are nevoie de indivizi „liberi" ca forță de muncă ieftină, dar în același timp are nevoie să le controleze circulația, de vreme ce nu-și poate permite aceleași libertăți și drepturi pentru toți oamenii.

Dat fiind că lupta trebuie începută de undeva, oare asta înseamnă că solicitarea pentru o libertate de circulație radicală ar putea fi, tocmai în măsura în care ea nu poate fi satisfăcută în cadrul ordinii mondiale existente, un loc bun din care să se înceapă? Problema este că visul refugiaților care vor să ajungă în Norvegia este un caz exemplar de fantezie ideologică, de creare a unei fantezii care eclipsează antagonisme imanente – o fantezie care distruge tocmai *objet petit a* (numele lui Lacan pentru obiectul-cauză al dorinței) ca obstacolul inerent care constituie ceea ce pare să blocheze accesul la el. Pe scurt, refugiații vor să

împace și capra, și varza. Practic, ei se așteaptă să primească ce e mai bun din statul bunăstării occidental, păstrându-și în același timp modul lor specific de viață, care, prin unele din principalele lui caracteristici, e incompatibil cu fundațiile ideologice ale statului bunăstării occidental. Germaniei îi place să sublinieze nevoia de integrare culturală și socială a refugiaților; cu toate acestea – un alt tabu care trebuie spart –, câți dintre ei vor cu adevărat să fie integrați? Ce-ar fi dacă obstacolul din calea integrării nu e doar rasismul occidental? Ar trebui să trecem dincolo de clișeele despre refugiați ca proletari care „nu au altceva de pierdut decât lanțurile" dacă invadează Europa burgheză. Există clivaje de clasă în Europa ca și în Orientul Mijlociu, iar problema esențială este: cum interacționează aceste dinamici de clasă diferite?

Să începem cu Statele Unite. În cartea lui despre ascensiunea fundamentalismului creștin în Kansas, Thomas Frank[36] descrie cu abilitate paradoxul conservatorismului populist american de astăzi, a cărui premisă fundamentală este falia dintre interesele economice și chestiunile „morale" Cu alte cuvinte, opoziția dintre clasele economice (fermieri săraci, lucrători manuali față de avocați, bancheri, companii mari) este transpusă/codată într-o opoziție între americani creștini adevărați, cinstiți și muncitori, și liberali decadenți, care beau cafe-latte și conduc mașini străine, susțin avortul și homosexualitatea, își bat joc de sacrificiul patriotic și de modul de viață simplu și „provincial" al sus-pomeniților „americani adevărați" și așa mai departe. În conservatorismul populist, dușmanul este astfel perceput drept „liberalul" care, prin intermediul intervențiilor federale

---

36 Vezi Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conversatives Won the Heart of America*, Metropolitan Books, New York, 2004.

de stat (de la autobuzele școlare la impunerea predării evoluționismului darwinian și a practicilor sexuale perverse), vrea să submineze modul de viață american autentic. Principala idee economică derivată din această viziune este eliminarea statului puternic, care impozitează populația care muncește din greu ca să finanțeze intervențiile ei reglementatoare; astfel, programul economic minimal al conservatorilor devine „mai puține impozite, mai puține reglementări"

Din perspectiva standard a urmăririi raționale și iluminate a interesului propriu, incoerența acestei poziții ideologice este evidentă: conservatorii populiști votează propriu-zis pentru ruinarea lor economică. Mai puțină impozitare și reglementare înseamnă mai multă libertate pentru companiile mari care îi falimentează pe fermierii sărăciți; mai puțină intervenție a statului înseamnă mai puține ajutoare federale pentru micii fermieri și așa mai departe. În ochii populiștilor americani evanghelici, statul e o putere din altă lume și, împreună cu organismele internaționale precum ONU, un agent al Antichristului: ei fură libertatea credinciosului creștin, lipsindu-l de responsabilitatea morală a autogestionării și, prin asta, subminând moralitatea individualistă care îl face pe fiecare dintre noi arhitectul propriei salvări (deși cum s-ar putea combina asta cu explozia nemaiauzită a aparatelor de stat sub George W. Bush?). Nu e de mirare că marile corporații sunt încântate să accepte aceste atacuri evanghelice asupra statului, mai ales când statul încearcă să reglementeze fuziunile din media, să impună restricții companiilor energetice, să întărească reglementările antipopulare, să protejeze fauna și flora și să limiteze exploatarea forestieră în parcurile naționale, ca să amintim doar câteva intervenții. Este ironia supremă a istoriei că individualismul radical servește drept justificare ideologică pentru puterea neîngrădită a ceea ce marea majoritate a invidizilor percep drept o rețea vastă și

anonimă care, în lipsa oricărui control public și democratic, le reglementează viața.

În ce privește aspectul ideologic al luptei lor, e mai mult decât evident că conservatorii populiști poartă un război care pur și simplu nu poate fi câștigat: dacă republicanii ar reuși să interzică complet avortul, dacă ar scoate în afara legii predarea evoluționismului, dacă ar impune reglementări federale Hollywoodului și culturii de masă, asta ar însemna nu doar înfrângerea lor ideologică imediată, ci și o depresiune economică la scară mare în SUA. Astfel, rezultatul este o simbioză șubredă: deși „clasa conducătoare" nu e de acord cu agenda morală a populiștilor, ea tolerează „războiul lor moral" ca mijloc de a ține sub control clasele inferioare, adică de a le da posibilitatea să-și exprime furia fără să perturbe interesele economice ale claselor conducătoare. Asta înseamnă că acest „război cultural" este un „război de clasă" într-o variantă dislocată. Cam asta e cu cei care susțin că trăim într-o societate post-clase.

Însă asta face ca enigma să fie încă și mai impenetrabilă: cum este posibilă această dislocare? „Stupiditatea" și „manipularea ideologică" nu sunt răspunsuri: cu alte cuvinte, e evident că nu e de ajuns să spui că clasele inferioare primitive sunt atât de spălate pe creier de aparatele ideologice încât sunt incapabile să identifice adevăratele lor interese. Ar trebui să ne amintim măcar de faptul că, acum câteva decenii, același Kansas era pepiniera populismului *progresist* din SUA – iar oamenii de acolo cu siguranță nu au devenit mai stupizi în ultimele decenii. Și nicio explicație „psihanalitică" directă, în vechiul stil al lui Wilhelm Reich – investirile libidinale ale oamenilor îi obligă să acționeze împotriva intereselor lor raționale – nu e de ajuns: o astfel de explicație aduce laolaltă într-un mod mult prea direct economia libidinală (dorințele subconștiente) și economia propriu-zisă, și, prin urmare, nu reușește să sesizeze medierea

lor. De asemenea, nu este suficient să propunem soluția Ernesto Laclau: că nu există nicio legătură „naturală" între o poziție socioeconomică dată și ideologia atașată ei – și că, prin urmare, este lipsit de sens să vorbim despre „iluzionare" sau „falsă conștiință" ca și cum ar exista cumva un standard de conștiință ideologică „adecvată" înscris în însăși situația socioeconomică „obiectivă"[37] Pentru Laclau, fiecare edificiu ideologic este rezultatul unei lupte hegemonice pentru înființarea/impunerea unui lanț de echivalențe, o luptă al cărei rezultat este cu totul contingent, negarantat de nicio referință externă, cum ar fi o „poziție socioeconomică obiectivă" Un astfel de răspuns general explică totul fără a oferi nicio explicație specifică – enigma (acțiunea împotriva propriilor interese) nu este lămurită; ea pur și simplu dispare.

Primul lucru care trebuie remarcat aici este că e nevoie de doi ca să existe un război cultural. Cultura este și subiectul ideologic dominant al liberalilor „iluminați" a căror politică se concentrează pe lupta împotriva sexismului, rasismului și fundamentalismului și pentru toleranță multiculturală. Întrebarea esențială este, astfel, următoarea: de ce „cultura" apare drept categorie centrală a lumii noastre[38]? În ce privește religia, noi nu mai „credem cu adevărat"; mai degrabă urmăm (unele dintre) ritualurile și moravurile religioase, ca parte a respectului față de „modul de viață" al comunității căreia îi aparținem (evreii noncredincioși se supun regulilor kosher „din respect față de tradiție", și așa mai departe). „Eu nu cred cu adevărat în asta,

---

37 „Life-world", în original, corespondentul lui „Lebenswelt" din fenomenologia germană, cu sensul de lume a experienței individuale imediate și directe de zi cu zi. (n. tr.)
Vezi Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso Books, Londra, 1985.

dar este o parte a culturii mele" pare să fie cu adevărat modalitatea predominantă a credinței dezavuate/dislocate caracteristică vremurilor noastre. Ce este un mod de viață cultural, dacă nu faptul că, deși nu credem în Moș Crăciun, în fiecare decembrie, în fiecare casă și chiar în locuri publice există un pom de Crăciun? Atunci poate că ideea „nonfundamentalistă" de cultură, ca diferită de religia, arta etc. „reale", este în chiar esența ei numele domeniului credințelor dezavuate/impersonale. Cu alte cuvinte, „cultura" este numele pentru toate acele lucruri pe care noi le practicăm fără să credem cu adevărat în ele, fără „să le luăm în serios"

Al doilea lucru care trebuie remarcat este că, în timp ce își declară solidaritatea față de săraci, liberalii codează în războiul lor cultural un mesaj de clasă opus: cel mai adesea, lupta lor pentru toleranță multiculturală și drepturile femeilor marchează antiteza față de intoleranța, fundamentalismul și sexismul patriarhal implicite ale „claselor inferioare" Această confuzie poate fi soluționată prin concentrarea asupra termenilor mediatori, a căror funcție e de a obscuriza adevăratele linii de demarcație. Modul în care termenul de „modernizare" e folosit de ofensiva ideologică neoliberală recentă este exemplar aici. În primul rând, neoliberalii construiesc o opoziție abstractă între „modernizatori" (cei care susțin capitalismul global în toate aspectele lui, de la economic la cultural) și „tradiționaliști" (cei care se opun globalizării). În această categorie a „celor care se opun" sunt apoi aruncați toți, de la conservatori tradiționali și populiști de dreapta la „vechea stângă" (cei care continuă să promoveze statul bunăstării, sindicatele și așa mai departe). În mod evident, această categorizare include într-adevăr un aspect al realității sociale – să ne amintim de coaliția dintre Biserică și sindicate din Germania care, la începutul lui 2003, a împiedicat legalizarea deschiderii magazinelor duminica. Cu toate aces-

tea, nu e suficient să spunem că această „diferență culturală" traversează întreg câmpul social, intersectând diferite straturi și clase. Nu e suficient să spunem că această opoziție poate fi combinată în diferite modalități cu alte opoziții (astfel încât să putem avea o rezistență a „valorilor tradiționale" conservatoare față de „modernizarea" capitalistă globală sau conservatori morali care susțin total globalizarea capitalistă). Pe scurt, nu e suficient să spunem că această „diferență culturală" este unul dintr-o serie de antagonisme care sunt active în procesele sociale de astăzi. Eșecul acestei opoziții în a oferi cheia totalității sociale nu înseamnă doar că trebuie să luăm în calcul interacțiunea complexă a tuturor antagonismelor sociale relevante. Pariul marxismului este că există un antagonism („lupta de clasă") care le supradetermină pe toate celelalte și care este, ca atare, „universalul concret" al întregului domeniu. Termenul de „supradeterminare" este folosit aici în sensul lui *althusserian precis*. El nu înseamnă că lupta de clasă este referința și orizontul de semnificație supreme ale tuturor celorlalte lupte. Înseamnă că lupta de clasă este principiul structurant care ne permite să explicăm însăși pluritatea „incoerentă" a modurilor în care alte antagonisme pot fi articulate în „lanțuri de echivalențe" De exemplu, lupta feministă poate fi articulată într-un lanț cu lupta progresistă pentru emancipare sau poate funcționa (și o face cu siguranță) ca unealtă ideologică a claselor de mijloc superioare prin care ele își impun superioritatea asupra claselor inferioare „patriarhale și intolerante" Iar ideea aici este nu doar că lupta feministă poate fi articulată în moduri diferite în cadrul antagonismului de clasă, ci că antagonismul de clasă e, cum ar veni, dublu întipărit aici: el este constelația specifică a luptei de clasă înseși, care explică de ce lupta feministă a fost apropriată de clasele de mijloc superioare. (Același lucru e valabil pentru rasism: el este dinamica luptei de clasă înseși, care explică de ce rasis-

mul direct este puternic în rândul muncitorilor albi cei mai de jos.) Lupta de clasă este aici „universalitatea concretă" în sensul hegelian strict. Atunci când relaționează cu alteritatea ei (alte antagonisme), ea relaționează cu sine însăși, ceea ce înseamnă că ea (supra)determină modul în care relaționează cu alte lupte.

O dinamică de clasă similară acționează în lumea musulmană. Talibanii sunt prezentați în mod regulat drept un grup islamist fundamentalist care își impune stăpânirea prin teroare. Și totuși, atunci când, în primăvara lui 2009, talibanii au cucerit valea Swat din Pakistan, *New York Times* a relatat că, pentru a face asta, ei puseseră la cale „o revoltă de clasă care exploatează faliile adânci dintre un mic grup de proprietari de pământ bogați și arendașii lor lipsiți de pământ":

> În Swat, relatările celor care au fugit arată clar acum că talibanii au preluat controlul prin alungarea a aproximativ 50 de proprietari de pământ care dețineau cea mai multă putere. Pentru a face asta, militanții i-au organizat pe țărani în bande înarmate care au devenit unitățile lor de șoc. Capacitatea talibanilor de a exploata clivajele de clasă adaugă o nouă dimensiune insurecției lor și creează temeri referitoare la riscurile pentru Pakistan, care rămâne în mare parte o țară feudală[39].

---

[39] Jane Perlez și Pir Zubair Shah, „Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan", *New York Times*, 16 aprilie 2009. Se poate totuși distinge subiectivismul ideologic al articolului, din modul în care el vorbește despre „capacitatea talibanilor de a exploata clivajele de clasă", ca și cum „adevărata" agendă talibană ar rezida altundeva – în fundamentalismul religios – și ei doar ar „profita" de situația dificilă a agricultorilor săraci fără pământ. La asta ar trebui adăugate pur și simplu două lucruri. În primul rând, o astfel de distincție între o agendă „adevărată" și o manipulare utilă este impusă din exterior talibanilor: ca și cum agricultorii săraci fără pământ nu și-ar resimți situația dificilă în termeni „fundamentalist religioși"! În al doilea rând, dacă prin „profitarea" de situația

Teologul radical Thomas Altizer a explicat clar implicațiile și consecințele acestor date noi (noi pentru urechile occidentale) despre conținutul de clasă al atractivității talibanilor: „Acum”, observă el,

> iese în sfârșit la lumină faptul că talibanii sunt o forță autentică de eliberare, care atacă o stăpânire feudală străveche din Pakistan și eliberează imensa majoritate țărănească de acea stăpânire... Să sperăm că acum ni se va oferi o critică autentică a administrației Obama, care este mult mai periculoasă decât administrația Bush, atât pentru că primește mână liberă în asemenea măsură, cât și pentru că e o administrație mult mai puternică[40].

Consecința politică a acestui paradox este tensiunea dialectică propriu-zisă dintre strategia pe termen lung și alianțele tactice pe termen scurt: deși, pe termen lung, însuși succesul luptei radical-emancipatoare depinde de mobilizarea claselor inferioare care astăzi sunt adesea subjugate de populismul fundamentalist, nu ar trebui să existe nicio problemă în a încheia alianțe pe termen scurt cu liberalii egalitariști, ca parte a luptei antisexiste și antirasiste.

Critica fundamentalismului religios european și american este un subiect vechi, cu nesfârșite variante. Însăși ubicuitatea modului încântat de sine în care liberalii îi ironizează pe fundamentaliști maschează adevărata problemă: dimensiunea

---

dificilă a agricultorilor talibanii „creează temeri referitoare la riscurile pentru Pakistan, care rămâne în mare parte o țară feudală”, ce îi împiedică pe democrații liberali din Pakistan, ca și din SUA, să „profite” în mod similar de această situație dificilă și să încerce să-i ajute pe agricultorii fără pământ? Implicația tristă a faptului că această problemă evidentă nu este ridicată în articolul din *New York Times* este că forțele feudale din Pakistan sunt „aliați naturali” ai democrației liberale...

Thomas Altizer, comunicare personală.

ascunsă de clasă. Același lucru este valabil pentru omologul sentimental al acestei ironizări: solidaritatea patetică față de refugiați și umilința de sine nu mai puțin falsă și patetică a faptului că „noi" suntem prin definiție vinovați de situația dificilă în care se găsesc ei. Misiunea e de a construi punți între clasa „noastră" muncitoare și „a lor", de a-i angaja într-o luptă pentru solidaritate. În lipsa acestei unități (care include critica și autocritica ambelor părți), lupta de clasă propriu-zisă regresează la o ciocnire a civilizațiilor. Acesta este motivul pentru care încă un tabu care trebuie lăsat în urmă e respingerea îngrijorărilor și neliniștilor așa-numiților „oameni obișnuiți" care sunt afectați de prezența refugiaților ca expresie a prejudecăților rasiste – dacă nu a unui neofascism fățiș. Oare chiar ar trebui să le permitem lui Pegida & Co. să fie singura opțiune posibilă pentru acești oameni? În mod interesant, aceeași temă pare să stea la baza criticii stângiste „radicale" obișnuite la adresa lui Bernie Sanders. După cum a arătat William Kaufman[41], ceea ce îi deranjează pe criticii lui Sanders e tocmai legătura lui strânsă cu micii fermieri și alți lucrători din Vermont, susținători electorali tipici ai conservatorilor republicani. Sanders e pregătit să asculte îngrijorările și neliniștile lor, în loc să-i respingă drept albi sărăntoci și rasiști.

---

41 Vezi http://inthesetimes.com/article/18425/why-the-radical-left-really-really-needs-to-quit-whining-about-bernie-sanders.

De unde vine amenințarea?

Bineînțeles, a asculta îngrijorările oamenilor obișnuiți nu implică în niciun fel acceptarea premisei fundamentale a poziției lor: ideea că amenințarea la adresa modului lor de viață vine din afară, de la străini. Misiunea e mai degrabă de a-i învăța să-și recunoască propria responsabilitate pentru perspectiva distrugerii lor. Pentru a explica această idee, să luăm un exemplu din altă parte a lumii.

Noul film al lui Udi Aloni, *Junction 48*, tratează situația dificilă a tinerilor „palestinieni israelieni" (palestinieni care descind din familii care au rămas în interiorul Israelului după războiul din 1984), a căror viață cotidiană implică o luptă continuă pe două fronturi: atât împotriva opresiunii israeliene de stat, cât și a presiunilor fundamentaliste venite din interiorul comunității lor. Rolul principal e jucat de binecunoscutul rapper israeliano-palestinian Tamer Nafar, care ridiculizează, în cântecele lui, tradiția „crimelor de onoare" împotriva fetelor din familiile palestiniene. Însă, în timpul unei vizite recente în SUA, lui Nafar i s-a întâmplat ceva ciudat. După ce și-a interpretat cântecul care protesta împotriva crimelor de onoare, în campusul Universității Columbia din New York, unii studenți antisioniști l-au atacat pentru că abordează acel subiect – reproșul lor fiind că, în acest mod, el promovează viziunea sionistă asupra palestinienilor drept primitivi barbari (adăugând că, dacă există într-adevăr unele crime de onoare, Israelul e responsabil pentru ele, deoarece ocupația israeliană îi menține pe palestinieni în condiții primitive și îi împiedică să se modernizeze). Iată demnul răspuns

al lui Nafar: „Când voi mă criticați pe mine, criticați comunitatea mea în engleză ca să vă impresionați profesorii radicali. Eu cânt în arabă ca să protejez femeile din «cartierul» meu”

Ceea ce face Nafar în viața reală, ca artist, coincide aici cu acțiunile protagonistului său din film: niciunul dintre ei nu le protejează pe fetele palestiniene de teroarea familiei într-un mod condescendent. Ei mai degrabă le îngăduie să lupte pentru ele însele și să-și asume riscul de a face asta. (La sfârșitul filmului lui Aloni, după ce fata decide să cânte la un concert, împotriva dorinței familiei, cei doi frați ai ei o așteaptă într-o mașină din fața casei, ca să ducă la îndeplinire crima. Deși filmul nu arată ce se va întâmpla, impresia e că fata va fi ucisă.)

În filmul *Malcolm X* de Spike Lee există un detaliu minunat: după ce Malcolm ține un discurs la un colegiu, o studentă albă se apropie de el și îl întreabă ce poate să facă ea ca să ajute lupta negrilor. Răspunsul lui e „Nimic” Ideea acestui răspuns nu e aceea că albii nu ar trebui să facă nimic. Mai degrabă, ei ar trebui mai întâi să accepte că eliberarea neagră ar trebui să fie opera negrilor înșiși, nu ceva acordat lor ca un cadou de bunii liberali albi, și doar dacă acceptă pe deplin acest fapt, ei pot să facă ceva pentru a-i ajuta pe negri. Și în asta rezidă și ideea lui Nafar: palestinienii nu au nevoie de ajutorul condescendent al liberalilor occidentali; încă și mai puțin au nevoie de tăcere referitor la crimele de onoare, ca parte a „respectului” stângiștilor occidentali față de modul de viață palestinian. Aceste două aspecte – impunerea valorilor occidentale ca drepturi universale ale omului și respectul față de diferite culturi independent de ororile care pot face parte din aceste culturi – sunt cele două fețe ale aceleiași mistificări ideologice. S-a scris mult despre faptul că universalitatea drepturilor universale ale omului e deformată, că în ascuns ele privilegiază valorile și normele culturale occidentale (prioritatea individului față de comunitatea

lui/ei și așa mai departe)[42]. Însă la această intuiție ar trebui să adăugăm și faptul că apărarea de către anticolonialismul multiculturalist a multiplicității „modurilor de viață” este și ea falsă: ea maschează antagonismele din interiorul fiecăruia din aceste moduri particulare de viață, justificând acte de brutalitate, sexism și rasism ca expresii ale unei culturi particulare pe care noi nu avem niciun drept să le judecăm după „valorile occidentale” străine. Iată o apărare anticolonialistă tipică a unor moduri de viață specifice, folosită ca justificare a unei homofobii brutale – discursul lui Robert Mugabe de la Adunarea Generală a ONU din 28 septembrie 2015:

> Respectarea și susținerea drepturilor omului este o obligație a tuturor statelor, înscrisă în carta Națiunilor Unite. Nicăieri în această cartă nu este abrogat dreptul unora de a emite judecăți despre alții, legat de îndeplinirea acestei obligații universale. În această privință, noi respingem politizarea acestei chestiuni importante și aplicarea de duble standarde pentru a-i victimiza pe cei care îndrăznesc să gândească și să acționeze independent de prefecții autodesemnați ai epocii noastre. Respingem, de asemenea, încercările de prescriere a unor „noi drepturi” care sunt contrare valorilor, normelor, tradițiilor și credințelor noastre. Noi nu suntem gay! Cooperarea și respectul față de ceilalți vor promova cauza drepturilor omului în întreaga lume. Confruntarea, defăimarea și dublele standarde nu[43].

(Cu câteva luni mai devreme, Mugabe îi descrisese pe homosexuali drept „mai răi decât porcii, caprele și păsările”[44].) Ce

---

42 Vezi, de exemplu, Costas Douzinas, *Human Rights and Empire*, Routledje, New York, 2007.
Citat din http://www.ibtimes.co.uk/zimbabwe-we-are-not-gays-president-robert-mugabe-rejects-homosexual-rights-un-speech-1521685.

poate însemna energica afirmație a lui Mugabe „Noi nu suntem gay!” relativ la faptul că, fără îndoială, în Zimbabwe *există* mulți gay? Înseamnă, desigur, că în Zimbabwe-le lui Mugabe gay-i sunt reduși la o minoritate oprimată ale cărei acțiuni sunt adesea criminalizate în mod direct. Însă putem înțelege logica subiacentă a lui Mugabe: mișcarea gay e percepută ca expresie a impactului cultural al globalizării capitaliste și al subminării de către el a formelor sociale și culturale tradiționale, astfel că, în consecință, lupta împotriva gay-lor apare ca un aspect al luptei anticoloniale. Nu este același lucru valabil, să zicem, și pentru Boko Haram? Eliberarea femeilor le apare membrilor acesteia drept cea mai vizibilă caracteristică a impactului cultural distructiv al modernizării capitaliste, astfel că Boko Haram (al cărei nume poate fi tradus aproximativ și descriptiv drept „Educația occidentală e interzisă”, mai ales educația femeilor) se poate percepe și descrie drept un agent al luptei împotriva impactului distructiv al modernizării, prin impunerea unei reglementări ierarhice a relației dintre sexe. Astfel, enigma este: de ce musulmanii, care, fără îndoială, au fost expuși exploatării, dominării și altor aspecte distructive și umilitoare ale colonialismului, țintesc în reacția lor ceea ce constituie (pentru noi, cel puțin) cea mai bună parte a moșternirii occidentale: egalitarismul și libertățile noastre personale, inclusiv o doză sănătoasă de ironie și o ridiculizare a tuturor autorităților? Răspunsul evident este că ținta lor este bine aleasă. Ceea ce face ca Occidentul să fie atât de insuportabil pentru ei este nu doar faptul că acesta practică exploatarea și dominarea violentă, ci că, pentru ca bătaia de joc să fie completă, el prezintă această realitate brutală sub masca opusului ei: libertate, egalitate și democrație.

---

[44] Vezi http://www.africaundisguised.com/newsportal/story/zimbabwe-president-says-homosexuals-are-worse-pigs-and-dogs.

Apărarea regresivă de către Mugabe a unor moduri particulare de viață își găsește imaginea în oglindă în acțiunile lui Viktor Orban, prim-ministrul de dreapta al Ungariei. În toamna lui 2015, acesta a justificat închiderea graniței cu Serbia ca apărare a Europei creștine împotriva musulmanilor invadatori. Este oare același Orban care, în vara lui 2012, a spus că în Europa Centrală trebuie construit un nou sistem economic și

> să sperăm că Dumnezeu ne va ajuta și nu va trebui să inventăm un nou tip de sistem politic în locul democrației care să trebuiască să fie introdus de dragul supraviețuirii economice [...] Cooperarea este o chestiune de forță, nu de intenție. Poate că există țări unde lucrurile nu funcționează așa, de exemplu în țările scandinave, dar un popor atât de pestriț ca noi, pe jumătate asiatic, se poate uni doar dacă există forță[45].

Ironia din aceste rânduri nu a scăpat unor vechi disidenți maghiari. În 1956, atunci când armata sovietică a intrat în Budapesta ca să zdrobească revolta anticomunistă, mesajul trimis în mod repetat în Occident de liderii maghiari împresurați a fost: „Noi aici apărăm Europa." (Împotriva comuniștilor asiatici, bineînțeles.) Acum, după prăbușirea comunismului, guvernul creștin-conservator al Ungariei descrie drept principal inamic al său democrația liberală consumeristă și multiculturală occidentală, pe care astăzi o apără Europa Occidentală, și cere o nouă ordine mai organică și comunitară, care să înlocuiască democrația liberală „turbulentă" a ultimelor două decenii. Orban și-a exprimat deja simpatiile față de „capitalismul cu valori asiatice", astfel că, dacă presiunea europeană asupra lui continuă, ni-l putem imagina cu ușurință cum trimite în Orient un mesaj

---

45 Citat din http://www.voxeurop.eu/en/content/news-brief/2437991-orban-considers-alternative-democracy.

de genul: „Noi aici apărăm Asia!" (Și – ca să adăugăm o notă ironică – din perspectiva rasistă vest-europeană, nu sunt maghiarii de astăzi descendenții hunilor de la începutul Evului Mediu? Și astăzi Attila încă mai este un nume maghiar popular.)

Există o contradicție între acești doi Orbani: Orban prietenul lui Putin, care poartă ranchiună Occidentului liberal-democratic, și Orban apărătorul Europei creștine? Nu există niciuna. Cele două fețe ale lui Orban oferă dovada (dacă era nevoie de ea) că principala amenințare la adresa Europei nu vine sub forma imigranților musulmani, ci a apărătorilor ei populiști antiimigrație.

Ce-ar fi, atunci, dacă Europa ar trebui să accepte paradoxul că deschiderea ei democratică se bazează pe excludere: nu există „nicio libertate pentru dușmanii libertății", cum a spus Robespierre cu mult timp în urmă? În principiu, aceasta este, desigur, o propunere rezonabilă, însă aici trebuie să fim foarte preciși. Într-un fel, teroristul norvegian Breivik a avut dreptate când și-a ales ținta: nu a atacat străini, ci pe aceia din comunitatea lui care erau prea toleranți cu intrușii. Problema nu sunt străinii, ci propria noastră identitate (europeană). Chiar dacă actuala criză a Uniunii Europene pare a fi una a economiei și finanțelor, ea este, fundamental, o criză *ideologico-politică*. Eșecul referendumurilor pentru constituția UE din Franța și Olanda din 2005 a transmis un semnal clar că votanții percepeau UE ca pe o uniune economică „tehnocratică", una lipsită de orice viziune care să poată mobiliza oamenii: până la recentele mișcări de protest ample din Grecia și Spania, singura ideologie capabilă să inspire acțiune a fost apărarea antiimigrație a Europei (sau apărarea granițelor Marii Britanii, în cazul Britaniei).

Pentru a submina cu adevărat ideea de apărare a „patriei" europene împotriva amenințării străine, trebuie să respingem însăși presupoziția ei: anume, că fiecare grup etnic are propria

lui Nativia. Pe 7 septembrie 2015, Sarah Palin a dat un interviu pentru Fox News, în care i-a spus lui Steve Doocey, gazda emisiunii *Fox and Friends*:

> Mie îmi plac foarte mult imigranții. Dar, ca și Donald Trump, cred că sunt prea al naibii de mulți în țara asta. Mexicano-americani, asiatico-americani, americani autohtoni – ei modifică componența culturală a Statelor Unite, o îndepărtează de ceea ce era ea pe vremea Părinților noștri Fondatori. Eu cred că ar trebui să ne ducem la unele din aceste grupuri și să le întrebăm politicos – vreți, vă rog, să vă duceți acasă? Vreți, vă rog, să ne dați țara noastră înapoi?

„Sarah, știi că eu țin foarte mult la tine, intervine Doocey, și cred că e o idee excelentă în ce-i privește pe mexicani. Dar unde ar trebui să meargă americanii autohtoni[46]? Ei, de fapt, nu au un loc în care să se poată întoarce, nu-i așa?" Sarah răspunde:

> Ei bine, eu cred că ei ar trebui să se întoarcă în Nativia sau de unde au venit ei. Media liberală îi tratează pe americanii autohtoni de parc-ar fi niște zei. De parcă ar avea pur și simplu un drept automat de a fi în țara asta. Dar eu spun că dacă nu pot să învețe să mai coboare de pe caii ăia ai lor și să înceapă să vorbească americana – atunci ar trebui trimiși acasă și ei[47]

Din nefericire, am aflat imediat că acest articol– prea frumos ca să fie adevărat – era o farsă, strălucit executată de *Daily Currant*. Cu toate acestea, *se non e vero, e ben trovato*, cum se spune; a fost totuși un fals care a mers drept la țintă. Prin natura lui ridicolă, el a scos la lumină fantezia ascunsă care susține

---

[46] Vezi http://dailycurrant.com/2015/09/07/sarah-palin-native-americans-should-go-back-to-nativia-3/.
„Native Americans", în original. (n. tr.)

viziunea antiimigrație: în lumea globală haotică de azi, există o Nativia căreia îi aparțin de drept oamenii care ne deranjează. Această viziune a fost realizată în Africa de Sud din vremea apartheidului sub forma „bantustanelor", teritorii rezervate locuitorilor negri. Obiectivul pe termen lung era de a face bantustanele independente – drept rezultat, negrii și-ar fi pierdut cetățenia și dreptul de vot sud-africane, permițând albilor să păstreze controlul asupra Africii de Sud. Deși bantustanele erau definite drept „patrii inițiale" ale oamenilor negri din Africa de Sud, diferitelor grupuri de negri le-au fost alocate patrii într-un mod de o arbitrarietate brutală: aceste bantustane echivalau cu 13% din teritoriul țării, atent selecționate astfel încât să nu conțină niciun zăcământ mineral important, restul fiind rezervat pentru populația albă. Procesul a fost desăvârșit de Legea cetățeniei patriilor negrilor din 1970, care îi desemna în mod formal pe toți sud-africanii negri drept cetățeni ai patriilor, chiar dacă trăiau în „Africa de Sud albă", și anula cetățenia lor sud-africană. Din punctul de vedere al apartheidului, era o soluție ideală. Albii dețineau majoritatea teritoriului, iar negrii erau declarați străini în propria lor țară, tratați drept muncitori străini care puteau fi deportați în orice moment în „patria lor" Nu poate să nu ne șocheze natura artificială a acestui întreg proces. Grupurilor de negri li s-a spus dintr-odată că o porțiune de teren neatrăgătoare și nefertilă este „adevărata lor patrie". Și chiar dacă în West Bank ar apărea un stat palestinian, nu ar fi el tocmai un bantustan, a cărui „independență" formală ar servi scopului de a elibera guvernul israelian de orice responsabilitate față de bunăstarea oamenilor care trăiesc acolo?

Limitele vecinătății

Pentru a înțelege pe deplin cel mai profund fundal al relației noastre problematice cu vecinii, ar trebui să examinăm cu mai multă atenție filosofică noțiunea de Vecin. După cum a arătat Adam Kotsko în cartea lui *Creepiness*, „dubios" e numele dat astăzi esenței nefirești a unui vecin: fiecare vecin e în ultimă instanță „dubios" Ceea ce îl face pe un vecin să fie dubios nu sunt actele lui bizare, ci impenetrabilitatea dorinței care susține aceste acte. De exemplu, dubioșenia scrisului Marchizului de Sade nu constă în primul rând în conținutul lui (care e mai degrabă monoton și repetitiv), ci în „de ce face asta?" La Sade, totul e o perversiune „sadică", totul în afară de scrisul lui, de actul creării lui, care nu poate fi explicat ca perversiune. Astfel că întrebarea este: ce vrea un vecin dubios? Ce obține el din asta? O experiență, o întâlnire devine dubioasă atunci când, dintr-odată, îl bănuim că face ceva dintr-un alt motiv decât cel evident.

Apariția permisivității hedoniste de după '68, care făcea parte din perspectiva integrării națiunilor în comunități mai mari ținute laolaltă de piața globală, nu a dat naștere toleranței universale ci, dimpotrivă, a declanșat un nou val de segregare rasistă: „Viitorul nostru ca piețe comune va fi contrabalansat de o extindere tot mai dură a procesului de segregare"[48]. De ce? Cei care înțeleg globalizarea drept o șansă ca întreg pământul să de-

[48] Jacques Lacan, „Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School", în *Analysis*, numărul 6 (1995), p. 12.

vină un spațiu unificat de comunicare, unul care aduce laolaltă întreaga umanitate, adesea nu reușesc să observe această latură întunecată a propunerii lor. Dat fiind că un Vecin este, așa cum a bănuit Freud cu mult timp în urmă, în primul rând un Lucru, un intrus traumatic, cineva al cărui mod diferit de viață (sau, mai degrabă, un mod de *jouissance* materializat în practicile și ritualurile lui sociale) ne perturbă și, atunci când Vecinul se apropie prea mult, aruncă în aer echilibrul modului nostru de viață, asta poate da naștere și unei reacții agresive, având ca scop descotorosirea de acest intrus perturbator. Cum a spus Peter Sloterdijk: „La început, mai multă comunicare înseamnă, mai presus de orice, mai mult conflict”[49]. Acesta este motivul pentru care Sloterdijk are dreptate să susțină că atitudinea de „înțelegere reciprocă” trebuie suplimentată de atitudinea de „evitare reciprocă”, prin păstrarea unei distanțe adecvate, prin implementarea unui noi „cod al discreției” Civilizației europene îi este mai ușor să tolereze moduri diferite de viață tocmai din cauza a ceea ce criticii ei denunță drept slăbiciune și eșec al ei, anume alienarea vieții sociale. Unul din lucrurile pe care le implică alienarea este că distanța e întrețesută în însăși textura socială a vieții cotidiene: chiar dacă eu trăiesc alături de alții, în mod normal îi ignor. Mi se îngăduie să nu mă apropii prea mult de alții. Mă mișc într-un spațiu social în care interacționez cu alții supunându-mă anumitor reguli „mecanice” exterioare, fără a participa la lumea lor interioară. Poate că lecția care trebuie învățată e că uneori o doză de alienare e indispensabilă pentru coexistența pașnică a modurilor de viață. Uneori *alienarea* nu e o problemă, ci o soluție. Uneori, alienarea e ca alcoolul pentru Homer Simpson: „cauza și soluția tuturor problemelor vieții!”

---

[49] Peter Sloterdijk, „Warten auf den Islam”, *Focus*, 10 (2006), p. 84.

Care este, atunci, factorul ce face ca diferite culturi (sau, mai degrabă, moduri de viață, în bogata complexitate a practicilor lor cotidiene) să fie incompatibile, adică obstacolul care previne contopirea lor sau, cel puțin, coexistența lor armonioasă și indiferentă? Răspunsul psihanalitic este: *jouissance* (termenul lui Lacan care desemnează plăcerea excesivă care coincide cu durerea). Nu doar că diferitele moduri de *jouissance* sunt distonante unele cu altele, neavând o măsură comună; *jouissance*-ul altuia este insuportabil pentru noi din cauză că (și în măsura în care) noi nu putem găsi o modalitate adecvată de a relaționa cu propriul nostru *jouissance* – incompatibilitatea supremă nu este între mine și *jouissance*-ul altcuiva, ci între mine și propriul meu *jouissance*, care rămâne pentru totdeauna un intrus extim[50]. Pentru a soluționa acest impas, subiectul proiectează esența *jouissance*-ului asupra Celuilalt, atribuind acestui Celălalt acces deplin la un *jouissance* substanțial. O astfel de constelație nu poate să nu dea naștere invidiei: prin invidie, subiectul creează sau imaginează un paradis (o utopie plină de *jouissance*) din care el e exclus. Aceeași definiție se aplică la ceea ce am putea numi invidie politică: de la fanteziile antisemite despre plăcerea excesivă a evreilor la fanteziile fundamentaliștilor creștini despre practicile sexuale bizare ale gay-lor și lesbienelor.

Atunci când Freud și Lacan insistă asupra naturii problematice a poruncii fundamentale iudeo-creștine de a-ți iubi aproapele, ei nu vor doar să emită ideea critico-ideologică standard referitoare la faptul că orice noțiune a universalității e influențată de valorile noastre particulare și, în acest mod, implică unele excluderi secrete. Ei emit o idee mult mai puternică despre

---

[50] „Ex-timate", în original, corespondent al termenului lacanian „extimité", ca opus lui „intimité" – intimitate. Termenul trimite la rolul pe care exterioritatea îl are în conturarea identității subiectului. (n. tr.)

incompatibilitatea dintre ideea de Vecin și însăși dimensiunea universalității. Ceea ce se opune universalității este dimensiunea propriu-zis *inumană* a Vecinului. Universalitatea umanistă care este condamnată la eșec este universalitatea semenilor care se recunosc în ceilalți, adică cei care „știu" că, sub toate pasiunile noastre politice și religioase, suntem toți la fel, împărtășind aceleași frici și emoții...

Aceeași strategie a „umanizării" ideologice („a face uman", de exemplu, în sensul înțelepciunii tradiționale „a greși e ceva uman") este o componentă esențială a (auto-)prezentării ideologice a Forțelor de Apărare Israeliene. Mediei israeliene îi place enorm să insiste asupra imperfecțiunilor și traumelor psihice ale soldaților israelieni, prezentându-i nici ca mașini militare perfecte, nici ca eroi prea umani, ci ca oameni obișnuiți care, prinși în traumele istoriei și războiului, comit erori și se pot pierde, așa cum li se întâmplă oamenilor normali. Atunci când, în ianuarie 2003, Forțele de Apărare Israeliene au demolat casa familiei unui „suspect de terorism", ei au făcut asta cu o bunătate ostentativă, ajutând chiar familia să mute mobila, înainte de a distruge casa cu un buldozer. La scurt timp după aceea, în presa israeliană a fost relatat un incident similar. Iar atunci când un soldat israelian a percheziționat o casă palestiniană în căutare de suspecți, mama familiei și-a strigat fiica pe nume ca să o liniștească, iar soldatul a aflat surprins că numele fetei speriate era același cu al propriei lui fiice; cuprins de un elan sentimental, el a scos portofelul și i-a arătat mamei palestiniene fotografia acesteia. E ușor să discernem falsitatea unui astfel de gest de empatie: ideea că, în ciuda diferențelor politice, suntem cu toții ființe umane, cu aceleași iubiri și îngrijorări, neutralizează impactul a ceea ce soldatul face în mod concret în acel moment. Astfel, singurul răspuns adecvat al mamei ar fi: „Dacă ești cu adevărat o ființă umană ca și mine, de ce faci ceea ce faci

acum?" Soldatul s-ar putea refugia atunci în datoria reificată – „Nu-mi place, dar este datoria mea" – evitând prin asta asumarea subiectivă a datoriei sale. Mesajul unei astfel de umanizări este de a sublinia falia dintre realitatea complexă a persoanei și rolul pe care ea îl joacă împotriva adevăratei ei naturi: „Genele familiei mele nu sunt militare", cum spune unul din soldații intervievați în *Tsahal*, filmul lui Claude Lanzmann.

Înseamnă asta oare că suntem constrânși la relativismul cultural, că nu există nicio dimensiune umană universală? Nu, dar această dimensiune universală trebuie căutată dincolo de empatie și înțelegere, dincolo de nivelul „cu toții suntem oameni": la alt nivel, care trebuie desemnat precis drept cel al Vecinului *inuman*. Să ilustrăm această idee esențială printr-un exemplu poate neașteptat. După cum a arătat Robert Pippin în pătrunzătoarea lui interpretare a filmului *Căutătorii* de John Ford, această mișcare către abisul Vecinului este ceea ce se întâmplă în scena crucială dinspre sfârșit când Ethan o găsește în cele din urmă pe Debbie (care a fost ani de zile prizoniera comanșilor) și fuge după ea. De-a lungul întregului film, intenția lui explicită nu e de a o salva și aduce acasă, ci de a o ucide: motivația lui e ideea rasistă că o fată albă care a trăit cu indienii a devenit o proscrisă fără valoare care nu merită decât să moară. După ce o prinde pe Debbie, o ridică în aer, o îmbrățișează și decide să o ducă acasă. De unde vine această schimbare? Explicația standard este că, în momentul crucial, bunătatea profundă a lui Ethan prevalează. Însă Pippin respinge această interpretare. El se concentrează asupra straniului cadru cu fața lui Ethan (John Wayne) imediat înainte să o prindă pe Debbie, când vede că ea fuge de el. Privirea lui Ethan, observă Pippin, nu exprimă o căldură și empatie umane reaprinse. Mai degrabă,

> expresia fundamentală de aici este de nedumerire, un indiciu că Ethan nu știe ce gândește și își dă seama dintr-odată că nu știe ce

gândește... Ceea ce descoperim, și noi, și el, este că el nu știa prea bine ce gândește, că el declarase principii care erau, în parte, confabulații și închipuiri. Noi (și el) descoperim adâncimea și măsura angajamentelor lui actuale doar atunci când, în sfârșit, el trebuie să acționeze[51].

Prin urmare, s-ar putea spune că, în momentul straniului cadru cu fața perplexă a lui Ethan, acesta se descoperă pe sine ca Vecin, în abisul impenetrabil al subiectivității sale. Atunci când, în fine, se găsește în poziția de a acționa în virtutea acestei autoidentificări, el se confruntă cu enigma indecidabilă a personalității lui, care îi subminează identitatea de „Ethan" asupra căruia el (și noi, spectatorii filmului) se fixase: un bărbat obsedat de un angajament criminal de a obține mântuirea lui Debbie prin uciderea ei. Legătura cu universalitatea este clară aici: Ethan o acceptă pe Debbie nu prin faptul că „în sfârșit o înțelege", având o intuiție empatică față de modul în care trebuie să fi trăit ea acea situație foarte dificilă, ci prin faptul că își dă seama că el nu se înțelege nici măcar pe sine, că e un străin și pentru sine însuși.

Universalitatea e o universalitate a „străinilor", a indivizilor reduși la abisul impenetrabilității în relație nu doar cu ceilalți, ci și cu ei înșiși. Atunci când avem de-a face cu străini, nu trebuie să uităm niciodată concisa formulă a lui Hegel: secretele vechilor egipteni erau secrete și pentru egiptenii înșiși. Acesta este motivul pentru care modalitatea privilegiată de a ajunge la un Vecin nu este empatia, încercarea de a-l înțelege, ci un râs nerespectuos care îl ironizează atât pe el, cât și pe noi, în lipsa noastră reciprocă de (auto-)înțelegere (inclusiv glume „rasiste").

Robert Pippin, „What Is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's *The Searchers*", *Critical Inquiry*, vol. 35, nr. 2 (iarna 2009), p. 240-41.

Ar trebui să aplicăm fără cruțare această intuiție și săracilor; mai exact, încercărilor celor prosperi de a-i „înțelege" pe săraci, de a învăța cum e să fii sărac. Alenka Zupančič dezvoltă succint această idee apropo de *Călătoriile lui Sullivan* (1941) de Preston Sturges, un film care tratează în mod direct limitele „înțelegerii săracilor". Sturges

> demontează în mod fățiș axioma „săracii sunt buni", ca și atitudinea condescendentă asociată ei. Și, încă și mai interesant din punct de vedere filosofic, propune un fel de *ontologie a sărăciei*. Mă refer la dialogul pe bună dreptate celebru dintre Sullivan și valetul lui, Burrows, când acesta din urmă află că Sullivan vrea să iasă în lume ca să aibă în mod nemijlocit experiența sărăciei și privațiunilor, ca să poată face un film mai bun și mai realist despre asta. Iată câteva fragmente ale dialogului:
>
> **Sullivan**: O să pornesc la drum ca să aflu cum e să fii sărac și nevoiaș, și apoi o să fac un film despre asta.
>
> **Burrows**: Dacă îmi dați voie, domnule, subiectul nu e unul interesant. Săracii știu totul despre sărăcie și doar celor putred de bogați subiectul acesta li s-ar părea fascinant.
>
> **Sullivan**: Dar eu fac asta pentru săraci. Nu înțelegi?
>
> [...]
>
> **Burrows**: Vedeți, domnule, oamenii bogați și teoreticienii – care, de obicei, sunt oameni bogați – se gândesc la sărăcie în mod negativ, ca lipsă a bogățiilor – așa cum boala ar putea fi numită lipsa sănătății. Dar nu e așa, domnule. Sărăcia nu e lipsa a ceva, ci o năpastă pozitivă, periculoasă în sine, contagioasă precum holera, iar mizeria, criminalitatea, viciul și disperarea sunt doar câteva din simptomele ei. Ea trebuie evitată, chiar și ca obiect de studiu.
>
> Este un discurs extraordinar, un discurs pe care ar trebui să-l repetăm și recităm cu rigoare astăzi, în fața abordării (exclusiv) umanitare a sărăciei și a sentimentalizării ei. Sărăcia nu are absolut nimic fascinant sau „drăguț", și nu ar trebui să ne gândim la ea doar în termeni negativi: este o entitate ontologică de sine stă-

tătoare. Sărăcia nu înseamnă pur și simplu a avea bani puțini sau deloc; ea nu e reductibilă la descrierea condiției mizerabile a cuiva.

Oricât ar vrea un bogat cu inimă bună să creadă că, sub toată bogăția lui, el e exact același tip de ființă umană ca un sărac, *el se înșală*. Odată ce primim pozițiile noastre sociale (de clasă), nu mai există niciun nivel zero al umanității la care suntem cu toții la fel. El nu este unul dintre ei: ei nu se află în aceeași barcă și ar fi extrem de prezumțios să crezi asta[52].

Sturges se angajează aici într-o polemică implicită cu Frank Capra, regizorul a cărui operă poate fi concepută drept o lungă variație asupra motivului presupusei „bunătăți" a vecinului (sărac). După cum scrie criticul James Harvey:

Capra pare aproape incapabil să-și imagineze un individ sărac care să nu fie afabil, odată ce ajungi să-l cunoști. A ajunge să-l cunoști e întotdeauna principala problemă – ca și în cazul vecinului tău. John Doe vede „răspunsul" – „singurul lucru capabil să salveze această lume strâmbă" constă în faptul ca oamenii „să-și dea seama, în sfârșit, că vecinul de alături nu e un soi rău". Dar dacă afli că el *este* – chiar mai rău decât îți imaginasei tu, sau cel puțin mai deranjant? Atunci ce se întâmplă? – încerci să uiți de el?"[53]

Exact același lucru e valabil și pentru refugiați. Ce se întâmplă dacă „a ajunge să-i cunoști" dezvăluie faptul că ei sunt mai mult sau mai puțin ca noi – nerăbdători, violenți, nemulțumiți – și, *în plus*, parte a unei culturi care nu poate accepta multe din caracteristicile pe care noi le considerăm de la sine înțelese? Trebuie, prin urmare, să tăiem legătura dintre refugiați și em-

---

[52] Alenka Zupančič, *Locked Room Comedy* (eseu nepublicat despre Preston Sturges).

James Harvey, *Romantic Comedy in Hollywood. From Lubitsch to Sturges*, Knopff, New York, 1987, p. 141.

patia umanitară, prin care întemeiem ajutorul nostru față de refugiați pe compasiunea față de suferința lor. Ar trebui să-i ajutăm, mai degrabă, deoarece e datoria noastră etică să facem asta, deoarece nu putem să nu facem asta dacă vrem să rămânem oameni decenți, dar fără nimic din sentimentalismul care se prăbușește în clipa în care ne dăm seama că majoritatea refugiaților *nu* sunt „oameni ca noi" (nu din cauză că sunt străini, ci din cauză că *noi* înșine nu suntem „oameni ca noi"). Pentru a-l parafraza pe Winston Churchill: „Uneori a face bine nu e suficient, chiar dacă e tot ceea ce poți să faci. Uneori trebuie să faci ceea ce e necesar" Nu e suficient să faci (ceea ce considerăm noi a fi) tot ce se poate face pentru refugiați, să-i primim cu brațele deschise, să le arătăm simpatie și generozitate în cel mai înalt grad de care suntem noi capabili. Însuși faptul că o astfel de manifestare de generozitate ne face să ne simțim bine ar trebui să ne facă suspicioși: oare nu facem asta pentru a uita ceea ce e necesar?

Cele câteva mii de odioși din Köln

Cine sunt „cei opt odioși” din filmul lui Quentin Tarantino cu același nume? *Întregul* grup al participanților – rasiști albi și soldați negri ai Uniunii, bărbați și femei, polițiști și infractori – toți sunt la fel de răi, brutali și răzbunători. Cel mai stânjenitor moment al filmului are loc atunci când ofițerul negru (jucat de excelentul Samuel Jackson) povestește în detaliu și cu o plăcere evidentă unui general confederat bătrân cum l-a ucis pe fiul rasist al acestuia, responsabil pentru moartea multor negri: după ce îl obligă să mărșăluiască gol prin vântul rece, Jackson îi promite bărbatului înghețat că va primi o pătură călduroasă dacă îi oferă o felație; după ce aceasta este îndeplinită, Jackson își încalcă promisiunea și îl lasă să moară. Deci nu există oameni buni în lupta împotriva rasismului: cu toții o practică cu cea mai mare brutalitate. Iar lecția recentelor atacuri sexuale din Köln nu este straniu de similară cu lecția filmului? Chiar dacă refugiații (sau majoritatea lor) sunt într-adevăr victime care fug din niște țări distruse, asta nu îi împiedică pe unii dintre ei să se comporte într-un mod abject. Avem tendința de a uita că suferința nu are nimic salvator: cum am văzut mai devreme din exemplul lui Ruth Klüger, a fi o victimă de la baza ierarhiei sociale nu face din tine un fel de voce privilegiată a moralității și dreptății.

Dar această intuiție generală nu este suficientă – trebuie să privim mai de aproape situația care a dat naștere incidentului din Köln. În analiza pe care o face situației globale de după exploziile

din Paris[54], Alain Badiou distinge trei tipuri predominante de subiectivitate în capitalismul global de astăzi: subiectul liberal-democrat occidental, „civilizat" și de clasă mijlocie, cei din afara Occidentului care sunt posedați de „dorința de Occident/*le desir d'Occident*" și se străduie cu disperare să imite modul de viață „civilizat" al claselor de mijloc occidentale și nihiliștii fasciști, cei a căror invidie față de Occident se transformă într-o ură autodistructivă mortală. Badiou explică clar că ceea ce media numește „radicalizarea" musulmanilor e pur și simplu fascizare:

> acest fascism este reversul dorinței frustrate de Occident care e organizată într-un mod mai mult sau mai puțin militar, urmând modelul flexibil al unei bande mafiote și având coloraturi ideologice variabile, în care locul ocupat de religie e pur formal.

În analiza (altfel remarcabilă) pe care o face logicii care susține atacurile teroriste ale ISIS-ului, Jean-Claude Milner respinge desemnarea acestuia drept fascist. „Cuvântul «fascism» este amintit întotdeauna referitor la masacrul din 9 ianuarie. Nimic mai impropriu. Religia nu joacă un rol decisiv în fascism"[55]. În acest caz anume însă, Badiou are totuși dreptate atunci când aplică acest termen atât terorii fundamentaliste musulmane, cât și celei creștine. Ideea lui este că religia *nu* este un factor decisiv pentru ISIS; ea nu face decât să servească drept mediu al expresiei pervertite a invidiei și urii de clasă dezavuate – iar fascismul se hrănește exact din această frustrare.

Ideologia clasei de mijloc occidentale are două caracteristici opuse: ea manifestă o credință arogantă în superioritatea

---

54 Vezi Alain Badiou, *Notre mal vient de plus loin*, Fayard, Paris, 2015. (Cifrele dintre paranteze trimit la pagini din această carte.)
Jean-Claude Milner, „Rechsstaat und Kalifat", *Lettre International*, 111, p. 19.

valorilor ei (drepturile și libertățile univesale ale omului), dar, în mod simultan, e obsedată de teama că domeniul ei limitat va fi invadat de miliarde de oameni din afara lui care nu contează în capitalismul global, dat fiind că nici nu produc mărfuri, nici nu le consumă. Teama membrilor clasei de mijloc este că vor umple rândurile celor astfel excluși. Cea mai clară expresie a acestei „dorințe de Occident" este reprezentată de refugiații imigranți; dorința lor nu este una revoluționară, e dorința de a lăsa în urmă mediul lor devastat și de a ajunge și ei în tărâmul făgăduinței al Occidentului dezvoltat. (Cei care rămân în urmă încearcă să creeze còpii jalnice ale prosperității occidentale, precum părțile „modernizate" din fiecare metropolă a Lumii a Treia, în Luanda, Lagos și așa mai departe, cu cafenelele în stil italian, malluri comerciale etc.)

Dar, dar fiind că pentru marea majoritate a pretendenților această dorință nu poate fi satisfăcută, una din opțiunile rămase este răsturnarea nihilistă: frustrarea și invidia se radicalizează și devin o ură criminală și autodistructivă față de Occident, iar oamenii se implică într-o răzbunare violentă. Badiou declară că această violență este o expresie pură a instinctului morții, o violență care poate culmina doar prin acte de (auto-) distrugere orgiastică, fără nicio viziune serioasă a unei societăți alternative. Badiou are dreptate să sublinieze faptul că nu există niciun potențial emancipator în violența fundamentalistă, oricât de anticapitalistă ar pretinde ea că este: este un fenomen strict inerent universului capitalist global, „fantoma lui ascunsă" (43). Realitatea esențială a fascismului fundamentalist este invidia. În însăși *ura* lui față de Occident, fundamentalismul rămâne înrădăcinat în *dorința* de Occident. Avem de-a face aici cu aceeași răsturnare standard în agresivitate a dorinței frustrate descrisă de psihanaliză; aici, Islamul oferă doar forma pe care să se întemeieze această ură (auto-)distructivă. Potenția-

lul distructiv al invidiei este baza binecunoscutei, dar, cu toate acestea, neexploatate pe deplin distincții a lui Rousseau între egoism, *amour-de-soi* (acea iubire de sine care e naturală) și *amour-propre*, preferința pervertită a cuiva pentru sine însuși în dauna celorlalți, prin care o persoană se concentrează nu pe împlinirea unui obiectiv, ci pe distrugerea obstacolului din fața acestuia:

> Pasiunile primitive, care tind cu toate în mod direct spre fericirea noastră, ne fac să ne ocupăm doar de obiecte care au legătură cu acestea și al căror principiu este doar amour-de-soi, sunt toate în esența lor admirabile și blânde; cu toate acestea, atunci când sunt *abătute de la obiectele lor de către obstacole și se ocupă mai mult de obstacolul de care încearcă să scape decât de obiectul la care încearcă să ajungă*, ele își schimbă natura și devin irascibile și odioase. Acesta este modul în care amour-de-soi, care e un sentiment nobil și absolut, devine amour-propre, adică un sentiment relativ cu ajutorul căruia cineva se compară, un sentiment care solicită preferințe, *a cărui plăcere este pur negativă și care nu se străduie să găsească satisfacție în bunăstarea noastră, ci doar în nenorocirea altora*[56].

Astfel, o persoană malefică *nu* este un egoist, „care se gândește doar la propriile lui interese” Un adevărat egoist e prea ocupat să se îngrijească de propriul lui bine ca să aibă timp să provoace nenorociri celorlalți. Viciul primordial al unei persoane rele este tocmai faptul că ea e mai preocupată de ceilalți decât de sine. Rousseau descrie un mecanism libidinal precis: inversarea care generează mutația investirii libidinale de la obiect la obstacolul însuși. Asta s-ar putea aplica foarte bine violenței fundamenta-

---

56 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, Dartmouth College Press, Hanover, 1990, p. 63.

liste – fie că e vorba de exploziile din Oklahoma, fie de 11 septembrie. În ambele cazuri, avem de-a face cu ură pur și simplu: distrugerea obstacolului – City Federal Building din Oklahoma, Turnurile Gemene – era ceea ce conta cu adevărat, nu îndeplinirea nobilului obiectiv al unei societăți cu adevărat creștine sau musulmane[57]. O astfel de fascizare poate exercita o anumită atracție asupra tineretului imigrant frustrat, care nu își găsește un loc adecvat în societățile occidentale sau un viitor cu care să se identifice. Fascizarea le oferă o cale facilă de a-și depăși frustrarea: o viață aventuroasă și riscantă, deghizată în devotament religios sacrificial, plus satisfacții materiale (sex, mașini, arme). Nu ar trebui să uităm că Statul Islamic este și o mare companie mafiotă de comerț care vinde petrol, statui antice, bumbac, arme și sclave, „un amestec de propuneri eroice mortale și, în mod simultan, corupere occidentală prin produse" (48).

Se înțelege de la sine că nu tot ce fac teroriștii fundamentaliști poate fi categorisit drept nihilism autodistructiv. De exemplu, unele documente ISIS dezvăluite recent indică anumite motive pentru exploziile din Paris: ceea ce nouă ne poate părea a fi un motiv împotrivă – exploziile implică cu certitudine probleme pentru milioanele de musulmani care trăiesc în Franța – poate fi însuși motivul în favoarea lor. Cu alte cuvinte, ceea ce vrea să realizeze ISIS este eliminarea, pe cât posibil, a categoriei „musulman occidental moderat" și să-i radicalizeze pe aceștia, astfel încât să se creeze condițiile pentru un război civil pe față. Ar trebui, de asemenea, remarcat că acest obiectiv se suprapune în mare măsură cu obiectivul rasiștilor antiimigrație – și unii, și alții doresc o „ciocnire a civilizațiilor" totală și neechivocă. Însă

57 Vezi Jean-Pierre Dupuy, *Petite metaphysique des tsunamis*, Editions du Seuil, Paris, 2005, p. 68.

în acest mod circular se ajunge la același rezultat final: autodistrugerea nihilistă[58].

Este, de asemenea, adevărat că această violență fundamentalist-fascistă reprezintă doar unul din numeroasele moduri ale violenței care țin de capitalismul global însuși: de la consecințele catastrofale ale economiei globalizate și până la îndelungata poveste a intervențiilor militare occidentale. Islamo-fascismul este un fenomen profund reactiv, în sensul nietzschean al termenului: o expresie a neputinței convertită în furie autodistructivă. Astfel că, deși sunt de acord cu direcția generală a analizei lui Badiou, găsesc problematice trei dintre susținerile lui. Mai întâi, reducerea rolului religiei din nihilismul fascist la o caracteristică superficială secundară: „religia e doar acoperământul, nu e în niciun caz esența chestiunii, ci doar o formă de subiectivizare, nu adevăratul conținut al acestui lucru" (46) Badiou are perfectă dreptate în susținerea lui conform căreia căutarea rădăcinilor terorismului musulman de astăzi în texte religioase antice (argumentul „totul se găsește deja în Coran")

58 Potrivit narațiunii ideologice a Statului Islamic, „confruntarea finală a Islamului cu un antiMesia va avea loc în Ierusalim, după o perioadă de cucerire islamică reînnoită... Un antiMesia, cunoscut în literatura apocaliptică musulmană drept Dajjal, va veni din regiunea Khorasan din estul Iranului şi va ucide un imens număr de luptători ai califatului, până când vor rămâne doar 5.000, încolțiți în Ierusalim. Tocmai când Dajjal se pregăteşte să-i lichideze de tot, Isus – al doilea cel mai venerat profet din Islam – se va întoarce pe Pământ, îl va străpunge cu lancea pe Dajjal şi îi va conduce pe musulmani spre victorie" (http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/. Sună cunoscut? Bineînțeles: este povestea uşor reformulată a Armaghedonului, folosită în mod curent de fundamentaliştii creştini americani... Ce plăcut e să vezi că fundamentaliştii creştini şi musulmani merg în aceeaşi direcție şi se bazează pe aceleaşi fantezii ideologice, chiar dacă pretind că se urăsc unii pe alții.

induce în eroare: ar trebui, în schimb, să ne concentrăm asupra capitalismului global și să înțelegem islamo-fascismul ca pe una din modalitățile de reacție la farmecul acestuia, prin inversarea invidiei în ură. Dar, dintr-un punct de vedere critic, nu este religia întotdeauna un fel de acoperământ, și nu esența chestiunii? Nu este religia în însuși nucleul ei o „formă de subiectivizare" a situațiilor dificile ale oamenilor? Și, apoi, nu implică asta faptul că un astfel de acoperământ *este* într-un anumit sens „esența chestiunii", modul în care indivizii își trăiesc situațiile: nu există nicio modalitate prin care ei să poată ieși din lumea lor și să vadă cumva din „afară" cum sunt lucrurile „în realitate"? Ideologia nu rezidă în primul rând în poveștile inventate (de cei aflați la putere) ca să-i înșele pe ceilalți, ci în poveștile inventate de subiecți ca să se înșele pe ei înșiși. – Apoi, mai există identificarea de către Badiou a refugiaților și emigranților cu un „proletariat nomad" (61), o „avangardă virtuală a masei gigantice de oameni a căror existență nu este calculată [*prise en compte*] în lume așa cum e ea" (62). Dar oare nu sunt emigranții (cei mai mulți dintre ei, cel puțin) aceia din rândul populației Lumii a Treia cel mai puternic posedați de „dorința de Occident", cel mai puternic subjugați de ideologia hegemonică și, ca atare, cei mai recalcitranți la identificarea cu proletariatul și, prin urmare, la a juca un rol de „avangardă" pentru „masa de oameni"? În sfârșit, există solicitarea naivă că noi ar trebui

> să mergem să vedem cine este acest celălalt despre care vorbim, cine sunt ei în realitate. Trebuie să le culegem gândurile, ideile și viziunea asupra lucrurilor și să-i înscriem, și să ne înscriem și pe noi simultan într-o viziune strategică despre soarta umanității" (63).

Ușor de zis, greu de făcut. Acest celălalt este, așa cum arată Badiou însuși, complet dezorientat, posedat de atitudini adverse de invidie și ură, o ură care în ultimă instanță exprimă pro-

pria ei dorință reprimată față de Occident (acesta fiind motivul pentru care ura se transformă în autodistrugere). Ține de o metafizică umanistă naivă să presupui că, sub acest cerc vicios al dorinței, invidiei și urii, există un nucleu uman „mai profund" al solidarității globale. Există numeroase povești despre faptul că, în rândul refugiaților, mulți sirieni sunt o excepție: în taberele de tranzit fac curat în urma lor, se comportă într-o manieră politicoasă și respectuoasă, mulți dintre ei au o educație bună și vorbesc engleză, adesea chiar plătesc pentru ceea ce consumă... Pe scurt, ei sunt asemenea nouă, asemenea claselor noastre de mijloc educate și civilizate. (Și încearcă și să creeze o solidaritate cu europenii indigeni: în Slovenia, media a relatat cazuri de imigranți sirieni de clasă mijlocie care, în conversațiile cu slovenii care îi ajutau, i-au avertizat pe aceștia față de majoritatea celorlalți refugiați, pe care îi descriau drept brutali și primitivi.)

Este o afirmație populară aceea că refugiații violenți reprezintă o minoritate și că marea lor majoritate au un respect profund față de femei. Deși acest lucru este, desigur, adevărat, ar trebui totuși să aruncăm o privire mai atentă la structura acestui respect: ce fel de femeie e „respectată" și ce se așteaptă de la ea în această privință? Ce se întâmplă dacă o femeie e „respectată" în măsura (și doar în măsura) în care ea se potrivește cu idealul unei servitoare docile care își îndeplinește conștiincios muncile casnice, astfel încât bărbatul ei să aibă dreptul de a exploda furios dacă, în loc de asta, ea „o ia razna" și acționează cu deplină autonomie?

Media noastră îi pune, de obicei, în contrast pe refugiații „civilizați" de clasă mijlocie cu refugiații „barbari" de clasă inferioară care fură, ne hărțuiesc cetățenii, se comportă violent față de femei, defechează în public (din câte ni se spune). În loc să respingem toate acestea drept propagandă rasistă, ar trebui să ne adunăm curajul de a distinge aici un moment al adevăru-

lui: în mod tradițional, una din strategiile „claselor inferioare" atunci când se opuneau celor de la putere a fost să folosească manifestări terifiante de brutalitate carnavalescă, pentru a perturba simțul decenței al clasei de mijloc. Și am putea fi tentați să interpretăm evenimentele de Anul Nou din Köln în acest mod – drept un carnaval obscen al clasei inferioare:

> poliția germană investighează informații că zeci de femei au fost agresate sexual și tâlhărite în centrul Kölnului în timpul sărbătorii de Anul Nou, un ministru numind asta „o dimensiune complet nouă a infracționalității". Potrivit poliției, cei care se presupune că ar fi responsabili pentru agresiunile sexuale și numeroasele furturi erau de origine arabă și nord-africană. Peste 100 de reclamații au fost depuse la poliție, o treime din ele având legătură cu agresiunea sexuală. Centrul orașului s-a transformat într-o „zonă în afara legii": se crede că între 500 și 1000 de bărbați, descriși drept beți și agresivi, au stat în spatele atacurilor asupra petrecăreților din centrul orașului din vestul Germaniei. Rămâne neclar dacă ei au acționat ca un singur grup sau în bande separate. Femeile au relatat că au fost înconjurate strâns de grupuri de bărbați care le-au hărțuit și tâlhărit. Unii au aruncat artificii în mulțime, sporind haosul. Una din victime a fost violată. O polițistă voluntară s-a aflat printre cele despre care s-a spus că au fost agresate sexual[59].

După cum era de așteptat, acest fenomen ia amploare: nu doar în termenii femeilor tot mai numeroase – acum peste 500 – care vin să depună plângere, ci și ai unor incidente similare din alte orașe germane – și chiar suedeze. Există chiar indicii că atacurile au fost coordonate dinainte. Mai mult, „apărătorii Occidentului civilizat" antiimigranți de dreapta ripostează prin ata-

---

59 Citat din https://www.theguardian.com/world/2016/jan/05/germany-crisis-cologne-new-years-eve-sex-attacks.

curi asupra imigranților, astfel că spirala violenței amenință să se intensifice. Și, așa cum era de așteptat, stânga liberală corectă politic își mobilizează resursele ca să minimalizeze incidentul, într-un mod foarte asemănător cu cel în care a minimalizat cazul Rotherham cu puțin timp în urmă. La Köln, stânga liberală ratează dimensiunea-cheie a evenimentului: carnavalul din Köln ar trebui plasat în lungul șir de cazuri care încep încă din anii '30 ai secolului XVIII în Paris, cu așa-numitul „Mare Masacru al Pisicii" descris de Robert Darnton[60], când un grup de ucenici tipografi au torturat și au ucis ritualic toate pisicile pe care le-au putut găsi, inclusiv animalul preferat al soției stăpânului lor. De regulă, ucenicii

> dormeau într-o cameră murdară și înghețată, se trezeau înaintea zorilor, făceau comisioane toată ziua, în timp ce evitau insultele ajutoarelor de tipografi și agresiunile stăpânului lor, neprimind altceva decât lături de mâncare. Mâncarea li se părea deosebit de exasperantă. În loc să mănânce la masa stăpânului lor, trebuiau să mănânce la bucătărie resturi din farfuria lui. Încă și mai rău, bucătarul vindea pe ascuns rămășițele și le dădea băieților mâncare pentru pisici – bucăți de carne vechi și putrezite pe care ei nu le puteau suporta și o dădeau mai departe pisicilor, care o refuzau.

Deci ucenicii erau tratați propriu-zis mai prost decât pisicile adorate de soția stăpânului, mai ales *la grise* (cenușia), preferata ei.

> Breasla tipografilor părea să fi fost măturată de o pasiune pentru pisici, cel puțin la nivelul stăpânilor sau burghezilor, cum îi

---

60 Citat din http://www.misterdann.com/earlyargreatcatmassacre.htm. Sursa originală este Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, Londra, 2009. Descrierea următoare este concentrată din cartea lui Darnton.

numeau lucrătorii. Un burghez ținea 25 de pisici. Punea să le fie făcut portretul și le hrănea cu carne de pasăre friptă.

Într-o noapte, băieții s-au hotărât să îndrepte această stare de lucruri inechitabilă. Înarmați cu cozi de mătură, bare de tipografie și alte unelte ale meseriei lor, au plecat în urmărirea tuturor pisicilor pe care le-au putut găsi, începând cu *la grise*. Liderul bandei a zdrobit coloana vertebrală a acesteia cu o bară de fier și a lichidat-o, apoi au aruncat-o într-un șanț, în timp ce ajutoarele de tipografi fugăreau alte pisici pe acoperișuri, ciomăgindu-le pe cele aflate la îndemână și prinzându-le în saci pe cele care încercau să scape. Au golit în curte saci de pisici pe jumătate moarte și întregul atelier s-a strâns în jurul lor, inscenând un simulacru de proces, cu tot cu paznici, duhovnic și călău. După ce au declarat animalele vinovate și le-au acordat ultima slujbă, le-au ridicat pe o spânzurătoare improvizată. Bărbații delirau de bucurie, dezordine și râs. Cum putea să li se pară plăcut un ritual atât de respingător? „Unde e umorul la un grup de bărbați maturi care behăie ca oile și bat din uneltele lor, în timp ce un adolescent reconstituie uciderea ritualică a unui animal fără apărare?"

În mod evident, masacrul pisicii a servit drept atac indirect asupra stăpânului și a soției sale și a exprimat ura lucrătorilor față de burghez: stăpânul iubește pisicile, în consecință lucrătorii le urăsc. Pisicile ocupă o poziție înaltă în cadrul modului de viață al burghezului, în timp ce pentru lucrători a ține animale de companie era ceva la fel de straniu ca a tortura animale pentru burghez. Prinse între două sensibilități incompatibile, pisicile au avut parte de ce era mai rău în ambele lumi. Executând pisicile printr-o ceremonie atât de elaborată, tipografii l-au declarat pe stăpân vinovat: vinovat de a-și fi exploatat și subnutrit ucenicii, vinovat de a fi trăit în lux în timp ce ajutoa-

rele lui făceau toată munca, vinovat de se fi retras din atelier, în loc să muncească și să mănânce împreună cu oamenii lui, așa cum se spunea că făceau stăpânii cu o generație sau două în urmă. Vinovăția se extindea de la șef la întregul sistem. Poate că prin judecarea, spovedirea și spânzurarea unei colecții de pisici pe jumătate moarte, lucrătorii voiau să ridiculizeze întreaga ordine legală și socială. Jumătate de secol mai târziu, meșteșugarii din Paris aveau să se revolte într-o manieră similară, combinând masacrele aleatoare cu tribunale populare improvizate. Ar fi absurd să vedem masacrul pisicii ca pe o repetiție generală a masacrelor din septembrie ale Revoluției Franceze, dar această primă izbucnire de violență sugera într-adevăr o revoltă populară, chiar dacă rămânea limitată la nivelul simbolismului.

Dar de ce erau aceste ucideri atât de amuzante? În timpul carnavalului tradițional, oamenii obișnuiți suspendau regulile normale de comportament și răsturnau ceremonial ordinea socială sau o întorceau cu fundul în sus prin procesiuni turbulente. Carnavalul era o perioadă a ilarității, sexualității și tinerilor dezlănțuiți, iar mulțimea incorpora adesea în muzica lui discordantă torturarea pisicilor. În timp ce-și băteau joc de un bărbat încornorat sau altă victimă, tinerii își treceau de la unul la altul o pisică, smulgându-i blana ca s-o facă să urle. *Faire le chat*, așa numeau asta. Germanii numeau asta *Katzenmusik*, termen care putea să provină de la urletele pisicilor torturate. Tortura animalelor, mai ales a pisicilor, a fost o distracție populară de-a lungul întregii modernități timpurii a Europei. Puterea pisicilor se concentra asupra celui mai intim aspect al vieții domestice: sexul. *Le chat, la chatte, le minet* înseamnă în argoul francez același lucru cu „pussy"[61] în engleză, ei servind ca obscenități secole la rând.

Ce-ar fi, atunci, dacă am concepe incidentul din Köln ca pe o variantă contemporană a lui *faire le chat*? Ca pe o rebeliune

carnavalescă a defavorizaților? Nu a fost vorba de simplul impuls către satisfacere a unor tineri privați de sex – asta se putea face într-un mod mai discret, mai ascuns –, a fost în primul rând un spectacol public de inducere a fricii și umilinței, de a-i expune pe germanii privilegiați unei stări de neajutorare dureroasă. Desigur, nu există nimic salvator sau emancipator, nimic efectiv eliberator într-un astfel de carnaval – însă așa funcționează carnavalurile reale. Iar ceea ce înseamnă această plăcere carnavalescă este că nimeni nu este doar o victimă în această situație. Este adevărat că Occidentul (mai ales vechii colonizatori, Anglia și Franța, mai târziu SUA) a început cu mult timp în urmă să semene vânt – prin intervenții coloniale brutale etc. – și astăzi culege vijelia. Cu toate acestea, victimele lor arabe au și ele partea lor de responsabilitate pentru brutalitatea carnavalescă: ceea ce îi face să fie vinovați este modul în care și-au subiectivizat situația dificilă, implicându-se în (auto)distrugere nihilistă și agresivitate obscenă – suntem întotdeauna pe deplin responsabili de modul în care ne producem plăcere.

Acesta este motivul pentru care încercările naive de a-i ilumina pe imigranți (explicându-le că moravurile noastre sexuale sunt diferite, că o femeie care umblă în public în fustă mini și zâmbește nu transmite prin asta o invitație sexuală și așa mai departe) sunt exemple de stupiditate uluitoare. Imigranții știu prea bine toate acestea – și de asta o fac. Sunt perfect conștienți că ceea ce fac ei este străin culturii noastre predominante și fac asta tocmai ca să rănească sensibilitățile noastre. Sarcina nu e de a-i învăța ceea ce ei știu deja foarte bine, ci de a modifica această atitudine a invidiei și agresivității răzbunătoare. Auzim adesea că lupta pentru drepturile femeilor și lupta împotriva ra-

61 „Păsărică", organ sexual feminin în argoul englez. (n. tr.)

sismului antiimigrație sunt una și aceeași – cei care își fac griji din cauza atacurilor asupra femeilor ar trebui să-și facă griji și din cauza atacurilor asupra refugiaților – e adevărat, dar asta funcționează și în celălalt sens: cum îi putem face pe aceia dintre refugiați care atacă femei să accepte că lupta împotriva a ce fac ei în acest caz anume este și lupta pentru drepturile lor?

Lecția dificilă a acestei întregi chestiuni este, prin urmare, că nu e suficient doar să oferi o voce defavorizaților așa cum sunt ei acum: pentru a institui o emancipare reală, ei trebuie educați (de alții sau de către ei înșiși) să fie liberi – o sarcină aproape imposibilă în întunericul care se adună în jurul Europei și Orientului Mijlociu. Europa Occidentală este din ce în ce mai puțin dispusă să accepte refugiați, însă ei nu pot să rămână cu toții în Turcia. Între timp, situația din Siria devine din ce în ce mai disperată, fără ca vreo soluție pentru acest conflict haotic să apară, iar amenințarea unui război total sporește în fiecare zi.

Ce-i de făcut?

De ce este nevoie, atunci, într-o situație atât de disperată? Ce ar trebui să facă Europa? Fredric Jameson a propus rcent utopia militarizării globale a societății, ca mod de emancipare: în timp ce impasurile capitalismului global sunt din ce în ce mai palpabile, toate schimbările democratice imaginate ca multitudine a inițiativelor venite „de jos" sunt, în ultimă instanță, condamnate la eșec, astfel că singura modalitate de a întrerupe efectiv cercul vicios al capitalismului global e un fel de „militarizare", acesta fiind un alt nume pentru suspendarea puterii economiei autoreglementate[62]. Poate că actuala criză a refugiaților din Europa e o șansă pentru a testa această variantă.

Este nebunie curată să crezi că un astfel de proces poate fi lăsat să se desfășoare liber: refugiații au nevoie, cel puțin, de alimente și asistență medicală. Trebuie să recunoaștem că Germania a demonstrat în 2015 o deschidere neașteptată prin acceptarea de sute de mii de refugiați. (Ne putem întreba dacă motivul secret al acestei mărinimii germane nu e nevoia de a spăla gustul amar lăsat de modul în care a fost tratată Grecia mai devreme, în același an.) Ce este necesar pentru stoparea haosului e o coordonare și organizare la scară mare: înființarea de centre de primire aproape de însuși centrul crizei (Turcia, Liban, coasta

---

[62] Vezi Fredric Jameson, „An American Utopia", în *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, ediție de Slavoj Žižek, Verso Books, Londra, 2016.

siriană, coasta nord-africană), unde miile de oameni trebuie să fie înregistrați și examinați, transportarea organizată a celor acceptați în centre de primire din Europa și redistribuirea lor către potențialele locuri de stabilire. Armata este singurul agent care poate executa o sarcină atât de amplă în mod organizat. A susține că acordarea unui astfel de rol armatei miroase a „stare de urgență" e pur și simplu ipocrit: o situație în care zeci de mii de oameni trec prin zone dens populate fără nicio organizare este într-adevăr o stare de urgență, iar unele părți ale Europei se află chiar acum într-o astfel de stare.

Criteriile de acceptare și adăpostire trebuie formulate într-un mod clar și explicit: care și câți refugiați să fie acceptați, unde să fie mutați și așa mai departe. Aici, arta e de a găsi calea de mijloc potrivită între a urma dorințele refugiaților (a ține cont de dorința lor de a se muta în țări în care au deja rude etc.) și capacitățile diferitelor țări de a-i găzdui. Dreptul total la „liberă circulație" ar trebui limitat, dacă nu din alt motiv, atunci din acela că el nu există nici măcar în rândul refugiaților: cine – mai ales referitor la poziția lor de clasă – poate sau nu să învingă toate obstacolele și să intre în Europa este în mod evident o chestiune de privilegiu financiar, printre altele[63].

[63] Acesta este motivul pentru care, întâmplător, Lenin, unul din cei mai mari internaționaliști care au existat vreodată, insista asupra importanței frontierelor: „Ce sens are «metoda» revoluției socialiste sub sloganul «Jos frontierele»? Noi susținem că statul este necesar, iar un stat presupune frontiere. Bineînțeles, statul poate avea un guvern burghez, dar noi avem nevoie de Soviete. Însă chiar și Sovietele se confruntă cu chestiunea frontierelor. Ce înseamnă «Jos frontierele»? Este începutul anarhiei [...] «Metoda» revoluției socialiste sub sloganul «Jos frontierele» e pur și simplu un dezastru. Doar atunci când revoluția socialistă a devenit o realitate, și nu o metodă, sloganul «Jos frontierele» va fi un slogan corect. Atunci vom spune: tovarăși, veniți cu noi..." (Citat din https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/7thconf/29d.htm.)

Mai mult, este un fapt simplu acela că refugiații vin dintr-o cultură care e incompatibilă cu noțiunile Europei Occidentale despre drepturile omului. Problema aici este că soluția tolerantă evidentă (respectul reciproc pentru sensibilitățile celuilalt) în mod cel puțin la fel de evident nu funcționează. Dacă musulmanilor li se pare imposibil să suporte imaginile noastre blasfemiatoare și umorul nostru nepăsător (pe care noi îl considerăm parte a libertăților noastre), și liberalilor occidentali li se pare imposibil să suporte multe practici (cum ar fi subordonarea femeilor) care fac parte din „lumea vieții" musulmane. Pe scurt, situațiile explodează atunci când membrii unei comunități religioase resimt drept afront blasfemiator și pericol la adresa modului lor de viață nu un atac direct la adresa religiei lor, ci însuși modul de viață al altei comunități: acesta este cazul atacurilor asupra gay-lor și lesbienelor din partea fundamentaliștilor musulmani din Olanda, Germania și Danemarca și al acelor francezi și franțuzoaice care percep o femeie acoperită cu burka drept un atac la adresa identității lor franceze, acesta fiind și motivul pentru care li se pare „imposibil să păstreze tăcerea" atunci când întâlnesc printre ei o astfel de femeie. Prin urmare, trebuie să facem două lucruri: în primul rând, să formulăm un set minim de norme obligatorii pentru toată lumea, fără teama că ele vor părea „eurocentrice": libertăți religioase, protejarea libertății individuale față de presiunea grupului, drepturile femeilor și așa mai departe, și în al doilea rând, în aceste limite, să insistăm necondiționat asupra tolerării modurilor diferite de viață. Dar ce se întâmplă dacă normele și comunicarea nu funcționează? Atunci forța legii trebuie aplicată în toate formele ei. Trebuie respinsă atitudinea umanitară predominantă stângisto-liberală. Obiecțiile care moralizează situația – mantrele că „Europa și-a pierdut empatia, e indiferentă față de suferința altora" și așa mai departe – nu sunt decât reversul brutalității

antiimigrație rasiste. Ele împart presupoziția – care nu e deloc autoevidentă – că apărarea propriului mod de viață exclude universalismul etic.

În dezbaterea despre *Leitkultur* (cultura dominantă) care a avut loc cam cu un deceniu în urmă, conservatorii au insistat că fiecare stat se bazează pe un spațiu cultural predominant, pe care membrii altor culturi care trăiesc în acel spațiu ar trebui să-l respecte. În loc să facem pe sufletele frumoase și să deplângem apariția unui nou rasism european pe care astfel de declarații îl prevestesc, ar trebui să privim critic asupra noastră înșine și să ne întrebăm în ce măsură propriul nostru multiculturalism abstract a contribuit la această tristă stare de lucruri. Dacă aceeași civilitate nu este împărtășită sau respectată de toate părțile, atunci multiculturalismul devine o formă de ignoranță sau ură reciprocă reglementată legal. Conflictul referitor la multiculturalism *este* deja un conflict referitor la *Leitkultur*: nu este un conflict între culturi, ci unul între diferite viziuni asupra modului în care diferite culturi pot și trebuie să coexiste, referitor la regulile și practicile pe care aceste culturi trebuie să le împărtășească dacă e ca ele să coexiste. Prin urmare, trebuie să evităm să ne lăsăm prinși în jocul liberal „câtă toleranță ne putem permite": ar trebui oare să tolerăm situația în care refugiații stabiliți în Europa și-ar împiedica copiii să meargă la școală, și-ar obliga femeile să se îmbrace și să se comporte într-un anumit mod, ar aranja căsătorii între copiii lor, i-ar maltrata – sau mai rău – pe gay-i din rândurile lor? La acest nivel, desigur, nu suntem niciodată suficient de toleranți; sau suntem întotdeauna deja prea toleranți, neglijând drepturile femeilor și așa mai departe. Singura modalitate de a ne elibera din acest impas este de a trece dincolo de simpla tolerare a celorlalți. Nu doar să-i respectăm pe ceilalți: să le oferim o luptă comună, de vreme ce problemele noastre de astăzi sunt comune; să le pro-

punem să luptăm pentru un proiect universal pozitiv, împărtășit de toți participanții[64].

Acesta este motivul pentru care sarcina crucială a celor care luptă astăzi pentru emancipare este în direcția unei *Leitkultur* emancipatoare pozitive, deoarece doar aceasta poate să susțină o coexistență autentică și o mixare a diferitelor culturi. Axioma noastră ar trebui să fie că lupta împotriva neocolonialismului occidental, ca și lupta împotriva fundamentalismului, lupta Wikileaks-ului și a lui Snowden, ca și lupta lui Pussy Riot, lupta împotriva antisemitismului, ca și lupta împotriva sionismului agresiv, sunt părți ale uneia și aceleiași lupte universale. Dacă facem vreun compromis aici, dacă ne pierdem în compromisuri pragmatice, viețile noastre nu mai merită trăite.

Trebuie, prin urmare, să lărgim perspectiva: refugiații sunt prețul pe care umanitatea îl plătește pentru economia globală. În lumea noastră globalizată, mărfurile circulă liber, dar nu și oamenii: noi forme de apartheid apar. Problema zidurilor permeabile, a amenințării de a fi inundați de străini, este strict imanentă capitalismului global: e un indicator a ceea ce e fals la globalizarea capitalistă. E ca și cum refugiații înșiși ar vrea să extindă circulația globală liberă de la mărfuri la oameni. Dacă migrațiile ample sunt o trăsătură constantă a istoriei umane, în

[64] Situația dificilă complexă a Tibetului de-a lungul anilor '50 arată în mod clar limitele respectului față de un mod specific de viață (în acest caz, respect față de teocrația feudală tibetană). La sfârșitul lui 1950, un fermier tibetan a căutat refugiu într-o garnizoană a armatei chineze, după ce autoritățile tibetane locale l-au amenințat că îl vor pedepsi cu severitate pentru actul lui „ilicit" (ținând cont de regulile feudale locale) de a-și vizita rudele dintr-un sat din apropiere fără să ceară permisiunea stăpânului său feudal. După o îndelungată deliberare, armata chineză a decis să-i acorde protecție – și a fost acuzată imediat de puterile locale tibetane că intervine cu brutalitate în modul lor specific de viață...

istoria modernă principala lor cauză sunt expansiunile coloniale. Înainte de colonizare, țările constau în principal din comunități locale autosuficiente și relativ izolate: ocupația colonială a fost cea care a aruncat în aer acest mod tradițional de viață și care a dus la migrații pe scară largă (neuitând, desigur, celelalte migrații forțate conexe ale comerțului cu sclavi).

Valul actual al migrațiilor spre Europa nu face excepție de la asta. În Africa de Sud, peste un milion de refugiați din Zimbabwe sunt expuși violenței din partea săracilor locali deoarece le „fură" acestora slujbele. Și vor exista și mai multe migrații, nu doar din cauza conflictelor armate, ci din cauza „statelor infractoare", crizelor economice, dezastrelor naturale, schimbării climatice și așa mai departe. Se știe acum că, după dezastrul nuclear de la Fukushima din 2011, autoritățile japoneze s-au gândit pentru o clipă că întreaga zonă Tokyo – 20 de milioane de oameni – ar putea să trebuiască să fie evacuată. Unde s-ar fi dus ei, în acest caz? În ce condiții? Ar fi primit o bucată din teritoriul Japoniei pe care să se stabilească sau ar fi fost împrăștiați în întreaga lume? Ce se va întâmpla dacă nordul Siberiei va deveni mai locuibil și mai potrivit pentru agricultură, în timp ce mari regiuni sub-sahariene vor deveni prea aride pentru a întreține populații mari: cum ar fi organizat un astfel de schimb de populație? Atunci când lucruri similare s-au întâmplat în trecut, schimbările sociale s-au produs într-un mod haotic și spontan, însoțit de violență și distrugere. O astfel de perspectivă e catastrofală în condițiile de astăzi, când arme de distrugere în masă sunt disponibile practic pentru toate națiunile.

Principala lecție care trebuie învățată este, prin urmare, că umanitatea ar trebui să se pregătească să trăiască într-un mod mai „plastic" și nomad: schimbările situației locale sau globale ar putea avea drept rezultat o nevoie de transformări sociale și deplasări de populație la o scară nemaiauzit de mare. Suntem

cu toții mai mult sau mai puțin înrădăcinați într-un mod particular de viață, protejat de drepturi, dar e posibil ca o anumită contingență istorică să ne arunce dintr-odată într-o situație în care să fim obligați să reinventăm coordonatele de bază ale modului nostru de viață. (Se pare că astăzi, la secole după sosirea oamenilor albi, americanii autohtoni („indienii") încă nu au reușit să-și stabilizeze situația printr-un nou mod de viață.) Un lucru e clar: în cazul unor astfel de bulversări, suveranitatea națională va trebui radical redefinită și vor trebui inventate noi niveluri de cooperare globală. Dar cum rămâne cu imensele schimbări economice și de consum care vor trebui să aibă loc drept rezultat al noilor tipare climatice sau al penuriilor de apă și surse de energie? Prin ce procese de luare a deciziei vor fi convenite și realizate astfel de schimbări? Soluția nu e vreo mitică „libertate de circulație pentru toți", ci un proces de schimbare pregătit cu atenție și bine organizat.

Europa va trebui să își reafirme deplinul angajament de a furniza mijloacele unei supraviețuiri decente a refugiaților. Aici nu ar trebui să existe niciun compromis. Migrațiile ample sunt viitorul nostru și singura alternativă la astfel de angajamente este un barbarism reînnoit (sau ceea ce unii ar numi „ciocnirea civilizațiilor"). Cu toate acestea, cea mai dificilă și mai importantă sarcină este o schimbare economică radicală care să abolească condițiile ce creează refugiați. Cauza supremă a refugiaților o reprezintă însuși capitalismul global de astăzi și jocurile geopolitice. Dacă nu le transformăm în mod radical, imigranți din Grecia și alte țări europene se vor alătura în curând refugiaților africani.

Când eram eu tânăr, o astfel de tentativă organizată de a reglementa bunurile comune era numită comunism. Poate că ar trebui să-l reinventăm. Nu e suficient să rămâi credincios Ideii comuniste: trebuie să plasezi în realitatea istorică antagonisme-

le care fac din această Idee o urgență practică. Singura întrebare *adevărată* de astăzi este aceasta: susținem acceptarea predominantă a capitalismului ca realitate a naturii (umane) sau capitalismul global de astăzi conține antagonisme suficient de puternice pentru a preveni reproducerea lui infinită? De fapt, există patru astfel de antagonisme: amenințarea iminentă a unei catastrofe ecologice, eșecul din ce în ce mai palpabil al *proprietății private* de a integra în funcționarea ei așa-numita „proprietate intelectuală”, consecințele socio-etice ale unor noi evoluții tehnico-științifice (mai ales din biogenetică) și, la urmă, dar nu în ultimul rând, după cum am amintit mai sus, noi forme de apartheid, noi ziduri și ghetouri. Există o diferență calitativă între ultimul articol, falia care îi separă pe Excluși de Incluși, și celelalte trei, care desemnează domenii a ceea ce Michael Hardt și Toni Negri numesc „bunuri comune”, substanța împărtășită a existenței noastre sociale a cărei privatizare e un act violent căruia trebuie să ne opunem, cu mijloace violente dacă e necesar. Aceste domenii sunt:

bunurile comune ale culturii, formele socializate imediat ale capitalului „cognitiv”, în principal limbajul – mijloacele noastre de comunicare și educație – dar și infrastructura comună a transportului public, electricității, poștei etc. (Dacă lui Bill Gates i s-ar acorda monopolul, am ajunge în situația absurdă în care un individ privat ar prelua propriu-zis proprietatea asupra texturii de programe ale rețelei noastre fundamentale de comunicare);

bunurile comune ale naturii externe, amenințate de poluare și exploatare (de la petrol la păduri și habitatul natural însuși);

– *bunurile comune ale naturii interne* (moștenirea biogenetică a umanității): cu noile tehnologii biogenetice, crearea unui Om Nou în sensul literal al schimbării naturii umane devine o perspectivă realistă.

Ceea ce împărtășesc luptele pentru apărarea acestor bunuri comune este conștiința potențialului distructiv care poate fi dezlănțuit dacă logicii capitaliste de îngrădire a bunurilor comune i se permite să domine nestânjenită, probabil având drept rezultat autoanihilarea umanității înseși. Această trimitere la „bunurile comune" este cea care justifică resuscitarea noțiunii de comunism: ea ne dă posibilitatea să vedem „îngrădirea" progresivă a bunurilor comune ca pe un proces de proletarizare a celor care prin asta sunt excluși din propria lor substanță. Cu toate acestea, bunurile comune pot fi redate umanității colective și fără comunism, în cadrul unui regim autoritarist-comunitarian: subiectul desubstanțializat, „dezrădăcinat", privat de conținutul lui substanțial, poate fi contracarat și în direcția comunitarismului, a găsirii locului adecvat lui într-o nouă comunitate substanțială. Nu există nimic mai „privat" decât o comunitate de stat care îi percepe pe cei Excluși drept amenințare și își face griji în legătură cu modalitatea de a-i ține la distanța cuvenită. Cu alte cuvinte, în seria de patru antagonisme schițată mai sus, cel dintre Incluși și Excluși este cel crucial: în lipsa lui, toate celelalte își pierd nota subversivă. Ecologia devine o problemă de dezvoltare sustenabilă, proprietatea intelectuală – o provocare legală complexă, și biogenetica – o chestiune de etică. Putem să luptăm în mod sincer pentru ecologie, să apărăm o noțiune mai largă de proprietate intelectuală, să ne opunem ca genele să fie supuse copyrightului, fără să ne confruntăm cu antagonismul dintre Incluși și Excluși: putem chiar formula unele dintre aceste lupte în termenii Exclușilor care amenință să-i polueze pe Incluși. În acest mod nu obținem nicio universalitate reală, doar preocupări „private" în sensul kantian al termenului. Corporații precum Whole Foods și Starbucks continuă să se bucure de favoarea liberalilor, chiar dacă amândouă se implică în activități antisindicaliste. Șmecheria e că ele vând produse care au o tentă

progresistă: cumperi cafea făcută din boabe cumpărate peste valoarea de piață echitabilă, conduci un vehicul hibrid, cumperi de la companii care oferă beneficii bune clienților lor (potrivit standardelor acelei corporații) și așa mai departe. Pe scurt, în lipsa antagonismului dintre Incluși și Excluși, putem foarte bine să ne trezim într-o lume în care Bill Gates e cel mai mare umanitarist, care luptă împotriva sărăciei și bolilor, iar Rupert Murdoch, cel mai mare ecologist, care mobilizează sute de milioane de dolari cu ajutorul imperiului său mediatic.

Acesta este momentul în care refugiații – cei din Afară care vor să pătrundă Înăuntru – sunt martorii unui alt nivel de bunuri comune periclitate: bunurile comune ale umanității înseși, amenințate de un capitalism global care generează noi ziduri și alte forme de apartheid. Doar al patrulea antagonism, cel care trimite la Excluși, justifică termenul de comunism: primele trei privesc efectiv chestiuni de supraviețuire economică, antropologică și chiar fizică a umanității, în timp ce al patrulea este în ultimă instanță o chestiune de dreptate.

Dar cine va face toate acestea? Cine va fi agentul restaurării bunurilor comune? Există un singur răspuns corect față de intelectualii stângiști care așteaptă cu disperare sosirea unui nou agent revoluționar, vechea zicală hopi cu minunata ei răsturnare dialectică hegeliană de la substanță la subiect: „Noi suntem cei pe care îi așteptăm." (Această zicală e o variantă a mottoului lui Ghandi „Fii tu însuți schimbarea pe care vrei să o vezi în lume.") A aștepta ca altcineva să ne facă treaba e o modalitate de a ne justifica inactivitatea. Însă capcana care trebuie evitată aici este cea a unei autoinstrumentalizări perverse: „Noi suntem cei pe care îi așteptăm" nu înseamnă că trebuie să descoperim că *noi* suntem agentul predestinat de soartă (necesitate istorică) să realizeze această sarcină. Înseamnă, dimpotrivă, că nu există niciun mare Celălalt pe care să ne bazăm. Spre deo-

sebire de marxismul clasic, în care „istoria e de partea noastră" (proletariatul îndeplinește o sarcină predestinată a emancipării universale), în constelația de astăzi marele Celălalt e *împotriva* noastră: de unul singur, avântul intern al dezvoltării noastre istorice duce la catastrofă, la apocalipsă. Aici, singurul lucru care poate preveni catastrofa este *purul voluntarism*, adică decizia noastră liberă de a acționa împotriva necesității istorice. Într-un fel, bolșevicii au fost cei care, spre sfârșitul războiului civil din 1921, s-au găsit într-o situație similară. Cu doi ani înainte de moartea sa, când devenise clar că nu avea să existe nicio revoluție paneuropeană și amintindu-și că ideea construirii socialismului într-o singură țară era o absurditate, Lenin a scris:

> Dar dacă disperarea absolută a situației ne oferă, stimulând eforturile muncitorilor și țăranilor să crească de zece ori, șansa de a crea condițiile fundamentale ale civilizației într-un mod diferit de cel al țărilor vest-europene?[65]

Giorgio Agamben a observat că „gândirea este curajul disperării"[66] – o intuiție deosebit de pertinentă pentru momentul nostru istoric, când până și cele mai pesimiste diagnoze sfârșesc, de regulă, printr-o aluzie optimistă la o variantă sau alta a proverbialei luminițe de la capătul tunelului. Adevăratul curaj nu e de a imagina o alternativă, ci de a accepta consecințele faptului că nu există nicio alternativă clar discernabilă. A visa la o alternativă este un semn de lașitate teoretică: acest lucru funcționează ca un fetiș care ne împiedică să gândim până la capăt impasul dificilei noastre situații. Pe scurt, adevărata poziție cu-

---

65 V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33, Progress Publishers, Moscova, 1966, p. 479.

66 Citat din http://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben.

rajoasă e de a recunoaște că luminița de la capătul tunelului e, cel mai probabil, farul unui tren care vine din direcția opusă.

Nu este oare aceasta dilema guvernului Morales din Bolivia sau a guvernului (acum îndepărtat de la putere) Aristide din Haiti și a guvernului maoist din Nepal, sau a guvernului Syriza din Grecia? Situația lor este „în mod obiectiv" disperată. Întregul curent al istoriei e practic împotriva lor: nu se pot baza pe nicio „tendință obiectivă" care să-i ajute să înainteze. Tot ce pot face e să improvizeze, să facă ce pot într-o situație disperată. Și totuși, asta nu le oferă o libertate unică? Am fi tentați să aplicăm aici vechea distincție dintre „libertate față de" și „libertate pentru": libertatea lor față de Istorie (cu legile și tendințele ei obiective) nu susține libertatea lor pentru experimente creatoare? Ei se pot baza, în acțiunile lor, doar pe voința colectivă a susținătorilor lor.

Poate că asta e, pe termen lung, singura noastră soluție. Sunt toate acestea o utopie? Poate, chiar probabil. Ultimele evenimente haotice din Europa, amestecul pe jumătate tragic și pe jumătate comic de declarații neputincioase și comportament haotic-egoist ale membrilor UE, incapacitatea de a impune un minim de acțiune coordonată demonstrează nu doar un eșec particular al UE, ci și o amenințare la adresa înseși supraviețuirii ei. Contrapunctul stângist la această confuzie e o idee care circulă în undergroundul multor stângiști radicali dezamăgiți, o repetare mai slabă a deciziei în favoarea terorii din urma mișcării 1968: ideea dementă că doar o catastrofă radicală (preferabil una ecologică) poate trezi mulțimile mari și, prin asta, să dea un nou avânt emancipării radicale. Ultima variantă a acestei idei se leagă de refugiați: doar un aflux al unui număr foarte mare de refugiați (și dezamăgirea lor, de vreme ce, în mod evident, Europa nu va fi capabilă să le satisfacă așteptările) poate revitaliza stânga radicală europeană… Mie această direcție de

gândire mi se pare obscenă: lăsând la o parte faptul că o astfel de evoluție ar oferi cu siguranță un imens imbold brutalității antiimigranți, aspectul cu adevărat dement al acestei idei este proiectul de a reumple rândurile proletarilor radicali lipsă din Europa prin importarea lor din străinătate și să înfăptuim astfel revoluția printr-un agent revoluționar importat...

În timpul primei jumătăți a lui 2015, Europa a fost preocupată de mișcări emancipatoare radicale (Syriza, Podemos), iar în a doua jumătate atenția s-a mutat asupra subiectului „umanitar" al refugiaților: o mutație prin care lupta de clasă a fost propriu-zis reprimată și înlocuită cu noțiuni liberal-culturale despre toleranță și solidaritate. Însă odată cu crimele teroriste de vineri, 13 noiembrie, din Paris, până și aceste idei (care măcar mai implică chestiuni socioeconomice importante) sunt acum eclipsate de simpla opoziție a tuturor forțelor democratice prinse într-un război necruțător cu forțele terorii – și e ușor de imaginat ce va urma: o căutare paranoică de agenți ISIS în rândul refugiaților și așa mai departe. Cele mai mari victime ale atacurilor teroriste din Paris vor fi refugiații înșiși, iar adevărații învingători, ascunși sub platitudinile de tip *je suis Paris*, vor fi pur și simplu partizanii războiului total de ambele părți. Așa ar trebui să condamnăm *cu adevărat* crimele din Paris: nu dedându-ne unor manifestări patetice de solidaritate antiteroristă, ci insistând în a pune o întrebare simplă: *cui bono*? Și nu ar trebui să existe nicio „înțelegere mai profundă" a teroriștilor ISIS (în sensul că „actele lor deplorabile sunt, totuși, reacții la intervențiile europene brutale"): ei trebuie descriși drept ceea ce sunt, adică reversul islamo-fascist al rasiștilor antiimigrație europeni – cele două categorii sunt cele două fețe ale aceleiași monede.

Așa că haideți să recuperăm lupta de clasă – iar singura modalitate de a face asta este să insistăm asupra solidarității glo-

bale a celor exploatați și oprimați. În lipsa acestei perspective globale, solidaritatea patetică cu victimele din Paris este o obscenitate pseudoetică. Deși afluxul de refugiați spre Europa este înconjurat de o mare obscuritate, majoritatea lor încearcă fără îndoială să scape de condițiile îngrozitoare din țările lor. La o zi după atacurile din Paris, unul dintre ei a comentat sec la televizor: „Imaginați-vă un oraș precum Parisul, în care starea de excepție care domnește acolo astăzi este pur și simplu o trăsătură permanentă a vieții cotidiene timp de luni de zile, dacă nu ani. De asta fugim noi". Nu putem ignora momentul adevărului din această declarație: să nu confundăm teroriștii cu victimele lor.

Poate că o astfel de solidaritate globală este o utopie. Dar dacă nu ne angajăm în ea, atunci suntem cu adevărat pierduți. Și vom merita să fim pierduți.

Slavoj ŽIŽEK

Refugiați, teroare și alte probleme cu vecinii

„Cu cât îi tratăm mai mult pe refugiați ca obiecte ale ajutorului umanitar și permitem situației care i-a obligat să-și părăsească țările să persiste, cu atât mai mult vor veni în Europa, până când tensiunile vor atinge punctul de fierbere, nu doar în țările de origine ale refugiaților, ci și aici. Astfel încât, confruntându-ne cu acest dublu șantaj, ne întoarcem la marea problemă leninistă: ce-i de făcut?."

Slavoj ŽIŽEK

CARTIER

